ORÁCULOS CALDEOS

CON UNA SELECCIÓN DE TESTIMONIOS DE PROCLO, PSELO Y M. ITÁLICO

NUMENIO DE APAMEA

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ORÁCULOS CALDEOS

CON UNA SELECCIÓN DE TESTIMONIOS DE PROCLO, PSELO Y M. ITÁLICO

•

NUMENIO DE APAMEA

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 153

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., esta obra ha sido revisada por M.ª VICTORIA SPOTTORNO y JAIME CURBERA.



Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1991.

Depósito Legal: M. 14185-1991.

ISBN 84-249-1447-3.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1991. — 6430.

ORÁCULOS CALDEOS

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. EL CONCEPTO DE «ORÁCULOS» Y SU TRANSMISIÓN HISTÓRICA

1. Un oráculo es la respuesta que una divinidad establecida en un lugar geográfico determinado (Delfos, Dodona, Olimpia, Dídima, Claro, Oropo, Heliópolis y Hierápolis en Siria, el templo de Amón en el oasis libio de Sirah visitado por Alejandro Magno, etc.) ofrece a la pregunta de un devoto, quien formula sus dudas al dios con el fin de adaptar su conducta futura a su consejo. Es bien conocida la importancia que han desempeñado en la historia de la piedad y de la filosofía griegas los oráculos del santuario de Apolo en Delfos, interpretados por la pitonisa[1].

La literatura griega y romana hace asimismo referencias a las sibilas, mujeres que en estado de inspiración emitían profecías extraordinarias. Las más conocidas han llegado a ser las de Eritrea y de Cumas, de inmarchitable fama

---

[1] W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*=*Les grecs et leur dieux* [trad. S. M. GUILLEMIN], París, 1956, págs. 207 y ss. y 222 y ss.; R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs* = *Adivinos y oráculos griegos* [trad. N. MÍGUEZ], Buenos Aires, 1965, págs. 31-65 y J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses,* Berkeley, 1978.

esta última gracias al poeta Virgilio[2]. Una colección de estos *Oráculos sibilinos,* redactados en hexámetros griegos, se conservó en Roma, fue destruida en el año 405 a. C. y nuevamente restaurado el conjunto por Octavio César Augusto, quien se acogió a la antigua costumbre de consultarlos oficialmente en épocas de crisis[3].

Por doble influencia, grecorromana, pero también persa, los judíos escribieron a partir del siglo II a. C. sus propios oráculos, en relación con temas que arraigaban en los intereses religiosos y políticos de los tiempos apocalípticos entre *Testamentos*[4]. Pero debe tenerse necesariamente en cuenta el significado fundamental que como instrumentos de propaganda político-religiosa asumieron los apocalipsis iranios en este período y el más importante de todos ellos, los *Oráculos de Histaspes,* o sea, las revelaciones proporcionadas por el dios Mitra a Vishtaspa, el casi legendario príncipe, protector y primer seguidor de Zaratustra, gracias a las cuales la díada *brahman-kshatram,* sacerdocio e imperio, en unidad inquebrantable, comenzaba temporalmente a cumplir las etapas finales que conducirían a la consumación de la victoria escatológica definitiva. El mitraísmo o los misterios de Mitra habrían de ser la avanzada en el Oeste de estas ideas de raíz irania, y

---

2 Cf. *Eneida,* VI, y M. Dolç, «Supervivencia de un mito virgiliano: la Sibila», en Hugo F. Bauza (comp.), *Virgilio,* Buenos Aires, 1982, págs. 25-37.

3 Cf. A. Kurfess, «Christian Sibyllines», en E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen = New Testament Apocrypha* [trad. R. McL. Wilson] II, Londres, 1965, págs. 703-709 [trad. esp. de E. Suárez de la Torre en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* III, Madrid, 1982, págs. 240-396].

4 Cf. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* I, Madrid, 1984, págs. 221-227 y 369 y ss.

el cristianismo, previa asimilación del judaísmo apocalíptico, las adoptaría igualmente de buen grado[5].

Pero si Plutarco de Queronea pudo redactar una obra sobre *La desaparición de los Oráculos,* en la que trata de explicar los motivos de la cesación de muchos de ellos en Grecia[6], Porfirio, fenicio de nacimiento y crianza, será difusor intelectual de los que proliferaban en el Próximo Oriente. Eusebio de Cesarea en los libros III a V de la *Preparación evangélica*[7], pudo de este modo reunir y combinar oráculos de Apolo, de Asclepio, de Hermes, de Pan, de Sérapis y de Hécate, con algunos *Oráculos Caldeos* dudosos y auténticos que ha leído en la obra de Porfirio producida en años mozos y maduros[8].

Según el léxico de *Suda,* obra elaborada en el seno de una corriente bizantina de eruditos responsables de su ofi-

---

5 Cf. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans = Les Religions de L'Iran* [trad. L. JOSPIN], París, 1968, págs. 228 y ss. y D. FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», en SHAUL SHAKED (ed.), *Irano-Judaica* (The Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East), Jerusalén, 1982, págs. 12-75.

6 En torno al año 100, cf. K. ZIEGLER, «Plutarchus von Chaironeia», *RE,* XXI, 1 (1951), cols. 636 y ss. y ver EUSEBIO, *Praep. Evang.* V 1, 2 y 16, 2-17, 13.

7 Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique,* II-III (S. Ch. 228), Int., texto griego, traducción y anotaciones por E. DES PLACES, París, 1976, III, 14, 4-15, 4 (págs. 249-257); núm. 262 de la misma colección: IV, 7, 1-9, 7 (págs. 121-133); 19, 8-20, 1 (págs. 206-207); 23, 1-8 (págs. 225-231); V, 5, 5-9, 9 (págs. 277-301); V, 12, 1-16, 1 (págs. 313-327). Ver asimismo G. WOLFF, *De Philosophia ex Oraculis haurienda,* Hildesheim, 1962 (= Berlín, 1856). Sobre la presencia de *Oráculos Caldeos* en el *De Phil. ex Orac.,* ver por la tesis afirmativa, HANS LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy,* nueva edición de M. TARDIEU, París, 1978, págs. 43, 51 y 58-61; por la negativa a la anterior, E. R. DODDS y DES PLACES, bien resumidas las posiciones por O. ZINK, en *Prép. Evang.* (núm. 262), págs. 22-24.

8 Según el inventario de la nota anterior.

cio, y que cuenta con el apoyo del testimonio de Miguel Pselo, Juliano el Teúrgo, hijo de Juliano el Caldeo, habría sido el compilador de los *lógia Chaldaiká.* Juliano hijo habría vivido en la segunda mitad del siglo II, bajo el gobierno del emperador Marco Aurelio (161-180). Dice el artículo 434, «Iulianós», de *Suda:*

Juliano, hijo del anterior, vivió bajo el reino del emperador Marco Aurelio. Escribió *Theurgiká, Telestiká, Oráculos* en verso (*lógia di'epôn*) y demás asuntos secretos relativos a esta ciencia. De él se cuenta que un día en que los romanos morían de sed, súbitamente hizo aparecer nubes, levantarse una tempestad y desatarse una lluvia violenta con truenos y rayos. Esto lo llevaba a cabo Juliano gracias a un determinado saber. Otros dicen que fue Arnufis, el filósofo egipcio quien realizó este portento [9].

Pselo confirma y amplía brevemente la noticia de *Suda* en lo referente a la factura material de los *Oráculos* y a la fama taumatúrgica de Juliano hijo [10]. El mismo *Suda* (art. 433) afirma sobre Juliano padre:

Caldeo, filósofo, padre de Juliano, llamado Teúrgo. Escribió una obra *Sobre los démones* en cuatro libros. Para los hombres hay un amuleto que corresponde a cada parte del cuerpo, como, por ejemplo, los amuletos *telesiúrgicos* caldaicos [11].

Con esta información queda ratificado el carácter de la expresión «caldeo» [12] como equivalente a «mago», pero

[9] Ver ya W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis,* Hildesheim, 1962 (=Breslau, 1894), pág. 71, n. 2; H. LEWY, *Chaldaean...,* págs. 3-4 y H. D. SAFFREY, en *Rev. Et. August.* 27 (1981), 211.

[10] *Escolio a Gregorio Nacianceno* (pág. 172) y *Sobre los géneros de discurso filosófico* (pág. 170).

[11] Cf. H. LEWY, *Chaldaean...,* pág. 4 y SAFFREY, art. cit. págs. 210-211.

[12] La palabra «caldeo» (*chaldaîos-chaldaeus*), como señala el autor

subsisten otras pruebas que pueden ayudarnos a delimitar el significado del vocablo y el carácter del personaje. Sostiene Pselo que Juliano padre «expuso (*exétheto*) en versos

---

que más ha trabajado por su imposición, F. Cumont, designa a los habitantes de la baja Mesopotamia (cf. HERÓDOTO, III 155; SÓFOCLES, fr. 638; *Gén.* 11, 27-28; *Testamento de Neftalí* 1, 10) y posteriormente a los miembros del sacerdocio babilonio. De este modo durante el período de los Aqueménidas, según Quinto Curcio (V 1, 22), en las procesiones oficiales de Babilonia, los magos (los sacerdotes persas) venían primero, y después de ellos los caldeos (los sacerdotes locales). A éstos se refiere Aristóteles en el Test. 6 del *Peri phil.* (W. D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta,* Oxford, 1955, pág. 5), en Plutarco, *De Iside et Osiride* 370c, con la enmienda de Wyttenbach: «los caldeos sostienen que los planetas, a los que llaman dioses tutelares, dos son benéficos, dos maléficos y los otros tres medios», ver asimismo *De animae proc. in Tim.* 1028f. Las *Historias caldaicas* de Beroso tienen que ver también con este sentido, con ecos en APULEYO, *De deo Socratis* I, 117, noticias recogidas ya en Lucrecio, V, 727 y Vitruvio, *De Archit* IX, 2, 1 (ver J. BEAUJEU, *Apulée, Opuscules philosophiques,* París, 1973, págs. 20-21). El Caldeo de Plutarco, *De E apud Delphos* 386b, habla asimismo de los siete planetas, aunque aplica a ellos el orden griego. Con este fundamento por origen se utilizó igualmente el vocablo como un título honorífico para los griegos que habían estudiado en Babilonia y que se proclamaban discípulos de los babilonios, quienes en los templos-observatorios habían realizado estudios astronómicos que admiraron a los helenos e influyeron en ellos. Finalmente fue sinónimo de charlatanes que pretendían vaticinar el futuro por las estrellas (Cf. F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* Londres, 1912, págs. 16-17). Sexto Empírico, *Adv. Math.* V, recoge parcialmente esta interpretación, pero la acepción, producto de una larga aclimatación de «caldeos» como magos y astrólogos, es conservada por el *Thesaurus Linguae Latinae* y es la tenida en cuenta por Saffrey en el artículo mencionado (págs. 216-217). Hipólito de Roma en *Elenchos* IV, 1-27 y 28, respectivamente, los separa en la exposición, pero los aproxima por su sentido, ya que mientras que la astrología judicial predice los acontecimientos futuros, la natural predice los fenómenos naturales y así es afín con los ritos y operaciones mágicas (cf. *The Ante-Nicene Fathers* V, Michigan, 1981, pág. 35, n. 1). Porfirio, por su parte, distingue el aprendizaje de la geometría entre los egipcios, el de los números y razonamientos entre los fenicios, de las teorías

sus doctrinas», mientras que Juliano hijo las «escribió» también en versos. Esto torna explicable la noticia de Pselo de que Juliano padre vivió bajo el emperador Trajano (97-118). Así pues, en los mismos años en que el gnosticismo se está difundiendo por Alejandría y Roma [13], Juliano el Caldeo expone los *Oráculos* que su hijo reúne, completa y registra por escrito.

El movimiento organizado de los caldeos que bajo la doble paternidad o autoría de ambos Julianos subsistirá en Occidente [14], ya existía en el primer tercio del siglo II de nuestra era. Los caldeos constituían tanto una agrupación [15] iniciática dirigida por sus hierofantes, en este caso

---

sobre el cielo entre los caldeos, y de las ceremonias de los dioses y lo restante sobre las formas de vida entre los *magos* (*Vita Pyth.* 6, 27-29). En 1, 12; 4, 24; 6, 24; 10, 21, los caldeos son los más expertos en astronomía, pero en 12, 7 ss. une en Babilonia a caldeos con Zoroastro (=Zarata). Ver también Hipólito en *Elenchos* I, 2, basándose en Diodoro Eretriense y Aristoxeno (Cf. J. BIDEZ-J. CUMONT, *Les mages hellénisés,* I, París, 1973 (=1938), pág. 33 y n. 6) y la distinción del mismo autor en su testimonio sobre Demócrito (*El.* I, 11), que alude asimismo a caldeos y magos en Babilonia.

[13] Ver Numenio, *Intr.*, pág. 195, n. 13.

[14] Cf. pág. 35, lo que se dice sobre Porfirio en San Agustín, Jámblico y Arnobio y P. COURCELLE, «Les sages de Porphyre et les *viri novi* d'Arnobe», en *Revue des Études Latines* 31 (1953), 257-271.

[15] Cf. PSELO, *Sobre los géneros de discurso filosófico* (pág. 169): «los caldeos, turba humana singular (*génos allókoton*) y politeísta». Ver igualmente las repetidas alusiones de Proclo a la «teosofía extranjera» o «bárbara» (A. J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le Timée,* III, pág. 89; idem, *Commentaire sur la République,* III, pág. 214), a los «teólogos» (*In Tim.,* III, pág. 117), a los «asirios» (*In Tim.,* III, pág. 80, pero también, I, pág. 143) y a los teúrgos (*In Tim.,* II, pág. 118; IV, págs. 60-61, 169 y 200). Todo esto es diferente de la expresión latina general para designar a los astrólogos: *chaldaeus grex,* JUVENAL, 10, 94. Cf. *Oráculos* 132, 133, 135, 146, 147, 148, 149, 153 y 176. Ver asimismo R. MAJERCIK, *Chaldean Oracles: Text, Translation, Commentary,* Santa Bárbara, 1982, pág. 7.

concreto Juliano el Caldeo, como practicantes de ritos y conservadores de doctrinas, indicadas por símbolos orales (los *lógia di' epôn* o fórmulas versificadas) y físicos [16], de naturaleza tradicional, es decir, de origen divino y regularmente trasmitidos, para poder poseer un carácter eficaz o teúrgico. Este tipo de asociación mistérica está emparentada en su aspecto litúrgico y en los puntos fundamentales de sus creencias (veneración del fuego y reconocimientos de sus diferentes formas o manifestaciones de su poder; admisión de una diosa de la fecundidad virgen: Anâhitâ, que se ciñe la cintura para revelar los atributos de su feminidad superior; Ártemis, con sus perros cazadores, o Hécate, que oculta todos estos dones y descubre nuevos; aceptación de la trasmisión de su enseñanza y ritos dentro de un grupo cerrado; importancia fundamental dada a la creencia en la ascensión del espíritu al cielo) con los magos (*mágoi*) anatólicos de origen medo-persa, una vez configurada cosmográficamente su doctrina por la ciencia astral del clero babilonio. El último punto era en la época patrimonio general del mundo intelectual, tras haber sido asimilado y difundido hacia el oeste y el sur por los magos zoroástricos [17]. Es también común a los miembros de estos grupos esotéricos la incorporación de rasgos propios de las prácticas de los magos-caldeos en tierras siríacas (trashumancia ramificadora y uso de encantos y conjuros) [18], así como la adopción filosófica de un platonismo difuso, pero de orientación pitagorizante [19].

---

16 Ver más abajo, nn. 50 a 52.

17 Cf. BIDEZ-CUMONT, *Les mages...*, I, págs. 32-55 y WIDENGREN, *Les Religions...*, págs. 201-225.

18 Cf. BIDEZ-CUMONT, *Les mages...*, I, pág. 145. Magos y oráculos coinciden en Hierápolis, junto con el culto de Artemisa-Hécate.

19 Cf. H. LEWY, *Chaldaean...*, págs. 311-398, en donde, sin embar-

La figura de Juliano el Teúrgo adquiere sobre este fondo descrito particular relieve. El P. Saffrey ha recordado recientemente la importancia de un pasaje del tratado *Sobre la cadena de oro* de M. Pselo, que refiriéndose a nuestros dos personajes dice así:

Su padre (= Juliano de Caldeo), en el momento en que lo iba a engendrar, rogó al dios ensamblador (*synocheús*) del universo un alma arcangélica para la existencia de su hijo y, una vez nacido, lo puso en contacto con todos los dioses y con el alma de Platón, quien comparte la existencia de Apolo y de Hermes, y por medio del arte hierática, lo elevó hasta la visión directa (*epópteia*) de este alma de Platón para que la interrogara sobre lo que quisiera [20].

Apoyándose lamentablemente en las tesis de E. R. Dodds [21], subraya la personalidad mediúmnica de Juliano hijo [22]. Examinando los datos reunidos, creemos que las consecuencias que pueden extraerse son diferentes:

1) Juliano el Caldeo no es una personalidad aislada ni el primer creador de los *Oráculos,* sino el guía espiritual de una asociación mistérica que enseña sus doctrinas y cumple sus ritos.

2) En el marco de la disciplina de la trasmisión [23], el nacimiento del vástago Juliano ha sido crucial: Juliano no

---

go, muchos materiales están confundidos. Ver más abajo «La doctrina de los oráculos caldeos» y «Derivación y composición de lo múltiple».

20 Ver pág. 129, n. 15 y H. D. SAFFREY, «Néoplatoniciens et Orac. Chald.», pág. 218.

21 Cf. *The Greeks and the Irrational = Los griegos y lo irracional* [trad. M.ª ARAUJO], Madrid, 1981 (= 1960), Apéndice II, pág. 278 y ss. y *Pagan and Christian,* pág. 56 y ss.

22 Ver por el contrario R. MAJERCIK, *Chaldean...*, págs. 50-54.

23 Sobre la costumbre próximo-oriental véanse H. J. SCHOEPS, *Das*

es sólo un hijo nacido en la edad madura paterna, sino asimismo la persona esperada para sucederle al frente del patrimonio mistérico. Su preparación profesional, teórica y práctica, exigía todas las garantías. Lo que Pselo describe es esta preocupación y un rito anagógico confirmatorio celebrado por parte de Juliano padre.

3) Es posible que los cuidados puestos para el adiestramiento en el arte hierática de Juliano el menor hayan hecho de él un teúrgo consumado y que esta cualidad, agregada a sus dotes personales, le haya llevado a dar forma escrita a las enseñanzas trasmitidas por los caldeos[24].

Las influencias mayores del gnosticismo pueden registrarse también en esta etapa. Estas razones tornan coherente el que Nicómaco de Gerasa, cuyo *floruit* se coloca al final del siglo I d. C., tras relacionar las siete vocales con los sonidos producidos por las esferas planetarias, interprete que estos sonidos son inefables (*árrēta*) en sí mismos y en sus combinaciones, «como la mónada en el número, el punto en la geometría y la letra en la gramática», pero unidos con la materialidad de las consonantes producen:

> las potencias eficaces que tienen la capacidad de iniciar en las realidades divinas. Por ello cuando los teúrgos honran a lo semejante con silbidos, chasquidos de la lengua y sonidos desarticulados y discordantes (*sigmoîs te kaì poppysmoîs kaì anarthríois kaì asymphōnois ēchois*) están invocando simbólicamente[25].

Juden-christentum = *El judeocristianismo* [trad. F. SALAZAR], Alcoy, 1970, págs. 42-43; entre los magos, BIDEZ-CUMONT, *Les mages...*, pág. 176.

[24] Obras en verso (los *lógia chaldaiká*) y en prosa: *telestiká*, o sea, sobre la técnica de animación de las estatuas (cf. *Numenio*, fr. 53, n. 167 y MAJERCIK, *Chaldean...*, págs. 39 ss. y 48-49) y *theourgiká* (ver n. 50 más abajo).

[25] Cf. *Musici Scriptores Graeci*, editados y compilados por C. VON JAN, Hildesheim, 1962 (=Leipzig, 1895 y sup. 1899), págs. 276, 8 ss.,

Este pasaje, en el estilo personalísimo de Nicómaco, entrelaza ideas neopitagóricas con semíticas y atribuye su conjunción a los teúrgos, con una terminología que tampoco es extraña al Plotino antignóstico[26]. Es muy posible que Nicómaco los haya conocido en el Próximo Oriente y pocas razones hay para asignar esta última parte de la noticia a Proclo, como quería Lewy[27].

II. LA DOCTRINA DE LOS ORÁCULOS CALDEOS

Como oportunamente lo consideramos[28], la descripción que facilita M. Pselo del orden de lo real en el comienzo de la *Exposición caldaica,* ratificada por otros de sus escritos, es una excelente síntesis de la cosmovisión caldaica:

Sostienen que hay siete mundos corporales, uno ígneo y primero, tres etéreos y después tres materiales, el último de los cuales se denomina terrestre y enemigo de la luz; se trata de la región sublunar, que encierra en sí, además, la materia, que denominan abismo. Creen en un Principio único de todas las cosas, y lo celebran como Uno y Bien. Después honran a un cierto Abismo

pasaje estudiado por S. GERSH, *From Jamblichus to Eriugena* (Studien zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie, 8), Leiden, 1978, págs. 294-295.

26 «Cantos y gritos, aspiración y silbidos (*mélē kaì ēchous kaì prospnéuseis kaì sigmoús tês phōnês*)» (*En.* II, 9 (33), 14, 6-7), ver ya F. GARCÍA BAZÁN, en *Oriente-Occidente,* 2 (1981), 192, n. 27. Recogido ahora en *Neoplatonismo...*

27 Cf. *Chaldean...,* pág. 250, n. 83, y ver sobre Nicómaco, BIDEZ-CUMONT, *Les Mages...,* I, págs. 32-33 y II, pág. 283.

28 Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara,* Buenos Aires, 1982, págs. 115-116.

paterno, compuesto de tres tríadas. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia. Después está la *íynga* inteligible, después de ella los ensambladores, el ígneo, el etéreo y el material. Después de los ensambladores, los teletarcas. Después de éstos los padres fuentes, también llamados «guías del mundo», el primero de los cuales es el que se dice «más allá unitariamente». Después de él está Hécate, después el indicado como «más allá dualmente». Después de éste tres indoblegables y en último lugar «el que está ceñido por debajo» [29].

Los fragmentos de los *Oráculos* que nos han llegado, junto con sus comentarios y testimonios, nos permiten ratificar del siguiente modo esta visión global.

1. En la cima de toda realidad, como su fundamento y principio último, está el Padre (frs. 3, 4, 7, 8, 14, 22, 37, 77, 81, 115) [30], Primero y Fuego trascendente (frs. 3, 5), Único (fr. 10) [31], Bien (fr. 11) y Soberano (*ánax*) (fr. 37), que coherentemente equivale a lo Uno del neoplatonismo [32] o Uno-Bien [33].

2. El Padre, esencialmente incognoscible, enclaustrado en su intrínseca naturaleza, extiende desde su mismidad irrevelable la potencia o posibilidad total indistinta que

---

29 Cf. PSELO, *Exposición* (pág. 155).

30 Cf. PSELO, *Comentario* 1140d (pág. 146); ibídem, 1141d-1144a (pág. 148): «el Dios que está sobre todo, que también es llamado Padre, se hace incomprensible e inasible, no sólo a las naturalezas primeras y segundas y a nuestras almas, sino también a su propia potencia»; 1149a (pág. 153).

31 Igualmente ver PSELO, *Comentario,* 1144a (pág. 148) y *Epístola* XVII (pág. 174).

32 Cf PROCLO, *Extractos caldaicos* IV (pág. 118); PSELO, *Exposición asiria* (pág. 159); *Boceto* (pág. 161): «Uno inefable»; *Escolio* (pág. 172): «Uno... muy impronunciable»; M. ITÁLICO, *Epístola* XVII (pág. 174).

33 *Exposición caldaica* 1149c (pág. 155).

puede manifestarse intelectualmente. Esta eclosión interna del Padre, esta turgencia, es lo Inteligible propiamente dicho[34]. Lo que puede ser entendido, pero no entender, para dar comienzo a una completa actividad cognoscitiva discriminada. En esta concepción en analogía con una línea de pensamiento de la Antigua Academia, representada por Espeusipo, y el gnosticismo, lo seminal significa más vida, más poder, y contiene más saber, porque cuanto se puede conocer exclusivamente es más que los actos definidos que de ahí proceden. Tal es, por lo tanto, la potencia del Padre (frs. 3, 4, 5), su silencio (fr. 16), su seno, abismo o profundidad (frs. 18, 19, 28, 29), fuente o matriz de la que proviene cuanto se puede producir o es producido (frs. 30, 37) y mónada paterna, entendida como el uno que es fuente y raíz de la serie numérica en la tradición pitagorizante (frs. 11 y 12).

3. El seno paterno inmóvil, interior al Padre o silencioso, da nacimiento a un vástago de su misma naturaleza, que es el Intelecto o *Noûs* paterno, la totalidad intelectual, que es inteligible e intelectiva, que entiende y al tener en sí eternamente los contenidos de su entendimiento está siempre conociendo[35]. Este Intelecto se mira a sí mismo, pero también posee capacidad activa junto con la contemplativa o de ensimismamiento. En tal sentido es intelecto agente.

4. El Intelecto agente tiene al mundo como objetivo de producción, pero lo que despliega es un cosmos viviente con un arquetipo cósmico inmutable (el «más allá unitariamente» o *hápax epékeina*) que, morando en la fuente de la vida total (*Hécate*), es puesto en movimiento por el

[34] Cf. frs. 1, 17, 20b, 21.

[35] Cf. frs. 19, 20.

«más allá dualmente» (*dís epékeina*), que conoce y actúa externamente. Estos son los tres guías cósmicos supramundanos que a partir de sus principios subordinados estructurales y particulares, sin llegar a mezclar nunca lo hipercósmico con lo cósmico, ciñendo por debajo la región de las entidades supracósmicas, produce, sostiene y controla el universo [36].

5. El universo, cuerpo del alma universal, con sus siete esferas abrazadas por la esfera de las fijas, atento al orden cosmológico introducido por la teología caldea y a la función de centro o corazón del organismo cósmico representado por el sol, abarca siete mundos. Uno de fuego (la esfera solar), tres de éter (las esferas de Saturno, Júpiter y Marte) y tres materiales (las esferas de Venus, Mercurio y la Luna, con la Tierra inmóvil en el centro) [37]. La Tierra es de este modo centro geométrico, *omphalós* del sistema, y el sol centro orgánico o vital, su corazón [38].

En esta instancia es fundamental Hécate, el Alma del Universo, figura eje del sistema teológico y ritual caldaico, por ser intermediaria entre lo soberanamente trascendente y el cosmos, por lo que ocupa la región hipercósmica, que está inmediatamente sobre el mundo. Hécate, como madre virginal, es fecunda, es fuente de vitalidad, pero carece de órganos generativos. Su «cabeza» es el «más allá unitariamente» donde tiene cabida toda la realidad arquetípica o las ideas que le llegan desde el Intelecto paterno como pensamiento en sí mismo; sus «manos» son el «más allá dualmente», que ejerce la actividad demiúrgica, los proyectos de la Inteligencia paterna, pero como intelecto agente,

---

36 Cf. frs. 5, 7, 37, 48, 49, 50, 53, 56, 169.

37 Cf. frs. 57, 164 y 168.

38 Cf. frs. 5, 33, conjugados con 51, 58, 59, 70 y 76.

y una vez que la diosa les da movimiento o vida. Coherentemente desde Hécate, como seno de vida, proviene toda existencia hipercósmica y cósmica.

III. Derivación y composición de lo múltiple

1. *Sustancia y arquetipo*

Si la cúspide y sostén desde la que penden las diversas realidades es el Padre-Fuego, como Realidad única o, dicho de otro modo, si la naturaleza intrínseca del Padre se define por la simplicidad, la de cualquier otro ser que sea diferente de él, se caracterizará por ser lo que se opone a lo simple, es decir, lo compuesto. Todo lo que no sea la divinidad altísima y alejada, escondida en sí misma, deberá su entidad a una composición de elementos. Y esos elementos provenientes de la divinidad son lo divino mismo junto con otro algo que lo acoge y al mismo tiempo lo debilita. Lo que recibe es sutrato o materia. Lo que determina es asimismo el principio originante. La materia en los *Oráculos* proviene del Padre en los diversos estamentos en los que aparece cumpliendo siempre la función de sustrato [39]. Se aproxima, en este sentido, a la concepción dominante en la corriente platónico-pitagorizante y preneoplatónica que desemboca en Plotino [40], pero al

[39] Cf. frs. 5, 8, 34, 37, 88, 134, 163, 164; Pselo, *Boceto* (pág. 161). A lo ya dicho en *Neoplatonismo y Vedânta...* pág. 116, agregar P. W. Van der Horst-J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist against dualism,* Leiden, 1974, pág. 15, n. 44.

[40] Cf. fr. 8 y nota 26.

mismo tiempo en su ideología más profunda que entiende a los seres como efectos del poder divino envuelto por el hálito vital, los caldeos interpretan a la materia en una línea de pensamiento afín a los gnósticos y las religiones semitas, como una sustancia pneumática. Como un soplo dócil o reacio a los designios del Dios que lo articula[41]. La doctrina estoica según se fue forjando en Posidonio de Apamea tampoco es diametralmente opuesta a este modo de pensamiento. Esta materia generada por Dios es plasmada también por él, acción que se realiza de acuerdo con su pensamiento y voluntad. El pensamiento otorga los límites paradigmáticos de lo que cada ente es, y el designio permite el surgimiento primeramente de la sustancia indeterminada y, después, su definición específica. La dualidad de materia y forma, como sustancia y arquetipo, modelo de la construcción artesanal, es de este modo la marca que ostenta constitutivamente todo ser nacido del Padre. Pero esta constitución doble por sus componentes, es al mismo tiempo triple por su interno equilibrio que la mantiene en un plano de ser determinado.

2. *Las tríadas caldaicas*

Como reza el *Oráculo* 27: «Pues en todo mundo resplandece una tríada, a la que gobierna una mónada». Dualidad de elementos en la composición unitaria y trinidad de funciones en la unidad subsistente.

---

[41] Cf. F. García Bazán, «Prolegómenos bíblicos y paganos de la doctrina de los trascendentales», en *Revista Bíblica*, 46. Nueva época, 13-14 (1984), 214 y ss., ahora en *Neoplatonismo...*, y nota siguiente. Según Teodoro de Asinia, «Dios está más allá del soplo», cf. Proclo, *In Parm.* 50.26-52.27 (Klibansky-Labowsky).

El Silencio, Potencia, Abismo o Seno del Padre primero, reside en él como su autoconcepción. Es doble por ser compuesto, pero asimismo triple, para poder mantenerse junto a él. Padre en cuanto ser generante o contenido de la autoconcepción; conocimiento en cuanto intelingencia que, vuelta sobre sí, es impresionada por el ser; potencia, en tanto que autoconcepción o impresión del ser sobre la inteligencia. Potencia es así no sólo causa interior en la tríada del mantenimiento en el ser y la inteligencia sino también fuente de toda posibilidad emanativa. Lógicamente la interpretación de los aspectos triádicos exige que cada uno de ellos sea a su vez triple[42]. Es en éste el punto en que la comunicación caldaica, despejada de rasgos antropomórficos, se separa de la tríada gnóstica y es apta para influir posteriormente en el neoplatonismo, pero es también aquí en donde se confirman sus presupuestos emanativos religiosos, desentendiéndose de la preocupación filosófica de los grandes géneros del ser, tan importantes para Plotino en relación con la tríada trascendental[43].

El Intelecto paterno, determinación total de la actividad congnoscitiva paterna, conoce conociéndose, es siendo y vive viviéndose. No es ya autoconcepción, sino autogeneración. Vive en sí mismo, no en la profundidad paterna. Es Intelecto diferente del Padre y distinto en su contenido, pero a causa de su perfección y totalidad, sus contenidos no oponen internamente entre sí límites infranqueables. Hay, pues, en el Intelecto circulación transparietal, pero también designio creativo. La tríada de contenido, giro sobre sí y actividad lograda como constitutivos fun-

---

[42] Cf. frs. 28, 29, 31.

[43] Ver las notas que siguen, S. GERSH, *From Jamblichus...*, págs. 143 y ss. y PLOTINO, *En.* VI, 2 (43), 7 y 8.

cionales, reflejos del Silencio, también está aquí, pero desplegada la multiplicidad como todo será la trinidad la que mantiene el orden total (*synocheîs* = potencia, generadora), que succiona hacia el Padre (*íyngas* = ser) y los jefes de iniciación (*teletarcas* = inteligencia) que, vueltos hacia las ideas, sostienen a los agentes creadores, y ella se hará visible verticalmente todavía más desconcentrada[44].

El Intelecto paterno vuelto hacia el cosmos, en trance de producir, revelará claramente su rostro externo como la tríada de los «guías cósmicos»: el «Más allá unitariamente», firme en su trinidad intelectiva, como reflejo de los contenidos del Intelecto paterno que está detenido en su contemplación; Hécate, en cuyo seno materno se concibe el fuego del *hápax epékeina,* y el «más allá dualmente», que ejecuta lo que el primero contempla, generando desde el seno de Hécate. A partir de estas tres «fuentes», siempre en organización trial, provienen los restantes principios supramundanos, separados por el Límite o cinturón que cancela el dominio de lo hipercósmico[45].

El universo también está dividido en una jerarquía vertical de tres mundos y sobre todo está organizado trinitariamente, de manera que el poder que los mantiene unidos (*synocheîs*) impide su desintegración y los *teletarcas,* mediante el poder de las *íyngas,* conducen a las almas hacia el trasmundo, hacia el seno de Hécate o Alma universal. Lo que puede lograrse gracias a que la constitución activa del alma particular es igualmente triádico (fe, verdad, amor) y de este modo equilibradas unitariamente sus fun-

44 Cf. frs. 23 y 24.

45 Cf. frs. 48 y 50.

ciones son, viven y conocen como originariamente en el seno de Hécate[46].

3. *Emanación*

El Padre único desprende desde sí y encierra en sí su propio seno. En sus entrañas cognoscitivas profundas, sólo experiencia indistinta y poderosa de la Unidad del Fuego solitario, se cumplen los secretos de la autoconcepción en los que la apetencia del sustrato material, o díada que se siente indefinidamente apta para albergar el Fuego divino, se entumece al acogerlo sin límites y se ofrece atesorando una simiente que es Potencia estricta, Posibilidad del Todo. Este fenómeno de la autoconcepción que vincula estrechamente la noción de la mónada como potencia de los números entre los neopitagóricos y la representación del Dios encinto de los gnósticos, del Padre oculto que se encubre unitrino en su misma interioridad fecunda, es muy importante para explicar el arranque de la aparición del Fuego puro desde sí, ya que coloca la posibilidad de la emisión en el mismo Uno, pero sin alterar su mismidad. A Dios le acompaña su autoconcepción y ésta es la instancia propiamente fértil de lo divino, su naturaleza andrógina. Dios antes de querer generar ha de poseer capacidad generativa, pero ésta no forma parte de su naturaleza, que es propiamente infranqueable, anterior y libre de cualquier efecto. Este estadio es propiamente divino y sin contaminaciones de lo que no sea Dios, pero no Dios, que siempre está enclaustrado en sí mismo, sino su autoconcepción, una mónada dual, que como Potencia univer-

[46] Cf. frs. 27 y 46.

sal es funcionalmente tres: quien concibe-lo concebido-lo que permite concebir: Padre-Potencia-Conocimiento. O sea, la pura fecundidad que cuando el Padre quiere, produce un fruto autogenerado, una autogeneración (*autogénethlos*), el Intelecto paterno, el *Noûs* total, la capacidad infinita de conocer que al conocerse deja de ser capacidad infinita para transformarse en Intelecto en acto, del que, por supuesto, nada escapa, salvo aquello que promueve una facultad infinita de conocer y esta misma facultad infinita de conocer. La autogeneración es ya la mente deseada del Padre con todos los paradigmas, única manera de ser intelecto paterno, pero habiendo heredado su fecundidad, por eso conoce y aspira a fabricar. Debe advertirse que hasta ahora los *Oráculos* se mantienen en los más puros planos de la emanación divina, escalones que gradualmente descienden, pero de naturaleza incorruptible, lo que quiere decir que el sustrato receptor cambia de índole, pero que no está sujeto a corrupción.

El *Noûs* paterno fundamentalmente conoce, pero está también volcado como artesano hacia la fabricación, aunque no plasma directamente, sino por medio del instrumento del Alma, fuente de vida del cuerpo animado del universo. El Alma es reflejo del Intelecto agente, luego su mente, su voluntad creadora como principio de cambio y sus extremidades ejecutoras. Y desde el Alma-Hécate, alejada, sobre el cielo, el universo de las esferas estelar y planetarias se reflejará como su orden somático inquebrantable y su potencia de vida y ordenación debilitada animará opacamente la esfera sublunar y los vástagos de la naturaleza se someterán con dificultad al orden cósmico. Las almas de los seres particulares los iluminarán con trabajo y se ofrecerá muy difícil el retorno. Pero la textura dinámica íntima de la realidad y los recursos legítimos que

la pueden activar, la teúrgia, nos devolverán una fisonomía más optimista de los hechos[47].

IV. POTENCIA Y TEÚRGIA

Porque lo cierto es que toda realidad revela una doble instancia: la estructura que es y la que la hace ser. La primera es como una coagulación estática de la segunda, la cristaliza y comprime, mientras que la causal permanece libre. Esta manera de imaginar las relaciones verticales de los planos de la realidad tiene que ver con una comprensión de los entes sonora más que visual. En una concepción metafísica de sesgo óptico, las realidades inferiores se representan como imágenes visuales de las superiores[48], pero en una de carácter auditivo, como reflejos sonoros de lo inexpresado. Ahora la entidad se entiende dinámicamente, o sea, sostenida en el ser por un poder impronunciable e inabarcable en tanto que no puede ser articulado, mientras que en la corriente intelectual se trata preferiblemente de una realidad invisible, incognoscible y por ello también incaptable. En los *Oráculos* la realidad existe como nombrada, porque hay una potencia innominable que se torna nombre y que se encubre de este modo en cada ser. Aquí reside la dialéctica de la palabra y el silencio que la produce y la conserva en la existencia con tal o cual índole determinada. Coherentemente, no es necesario,

[47] Cf. frs. 4, 7, 10, 12, 18, 19, 20 bis, 21, 30, 32, 33, 34, 37, 39, 42, 44, pág. 12.

[48] Es el caso de Plotino y de Shánkara, ver GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedânta...*, págs. 64 y ss. y 158 y ss.

pues, tanto el esfuerzo intelectual cuanto la profundización práctica, para transferirse de lo manifiesto a lo invisible que lo sostiene. Desde la fórmula verbal litúrgicamente repetida es posible concretar o ascender hacia su fuente productora y de este modo, por los ritos iniciáticos, dominar las limitaciones del alma caída. El filósofo, sin embargo, insiste en que sólo profundizando el conocimiento intelectual es posible el reencuentro.

A fines del siglo VI Olimpiodoro transmite la distinción ya consagrada por el uso:

> Porque algunos como Porfirio, Plotino y muchos otros filósofos colocan en primer lugar la filosofía, otros, sin embargo, como Jámblico, Siriano, Proclo y todos los hieráticos, ponen en primer lugar el arte hierático [49].

Los teúrgos son «quienes llevan a cabo las cosas divinas» [50], o sea, quienes realizan actividades con elementos que son de origen divino o pertenecen a Dios por estarle consagrados [51]. La teúrgia comprende, por consiguiente, objetos, fórmulas y acciones, dirigidas por personas, y cumplidas ante un círculo de iniciados, pero provenientes de

---

[49] Cf. *In Phaed.* 123, 4 Norvin y ver P. Hadot, *Porphyre et Victorinus,* I, París, 1968, pág. 93.

[50] *Hoi tà theîa ergazómenoi,* cf. H. Lewy, *Chaldaean...,* págs. 461-466; F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* (Beiträge zur klassischen Philologie, 26), Meisenheim am Glan, 1969, págs. 19-23. Contrástese esta caracterización con la de Pablo de Tarso en I *Cor.* 9, 13: «ministros del culto» o «quienes cumplen el servicio del templo»: *hoi tà hierá ergazómenoi.* Cf. LSJ, s. v. *ergázomai,* II, 3 y el comentario de G. Shrenk, bajo el vocablo *tà hierá, ThWzNT,* 3, págs. 230-231. Juliano hijo parece explicar el vocablo «teúrgo», más que crear un neologismo.

[51] Cf. H. Kleinknecht, s. v. *theîos, ThWzNT,* 3, págs. 122-123.

los dioses[52]. El teúrgo no obliga a los dioses. La coacción mágica se circunscribe al nivel de la naturaleza, en cuyo ámbito, por acciones y reacciones de correspondencia el mago opera sobre las energías invisibles o fuerzas ocultas, las atrae y las rechaza[53]. El mago utiliza una técnica elaborada con la que, por medio de fórmulas (*voces mysticae*), artilugios (amuletos y talismanes) y prácticas determinadas (*praxis*), pretende predecir o influir sobre lo oculto. Él es señor de su oficio y de este modo pone a su servicio cuanto pueda acrecentar su poder personal y profesional[54]. El teúrgo, empero, no es un mago. Opera con los elementos sagrados que le han sido trasmitidos por sucesión sabiendo que, debidamente manejados, los vehículos externos se repliegan y dejan que el núcleo interior, invisible y silencioso que encierran, puesto que son el motivo de la subsistencia de lo material, se libere y revele expansivamente en el iniciado. Por eso el teúrgo es doblemente ministro de lo divino, tanto porque, frente al teólogo, más que hablar de lo divino ejecuta acciones sagradas, cuanto porque es el que permite que durante el rito se ponga en acción o haga manifiesto lo divino, oculto para el iniciado antes del cumplimiento de las diferentes prácticas litúrgicas. Jámblico lo ratifica esclarecedoramente[55].

---

[52] Cf. frs. 108, 109.

[53] Sobre el límite natural de las artes mágicas, cf. PLOTINO, *Enéada* II, 9 (33), 14.

[54] Cf. GARCÍA BAZÁN, en *Oriente-Occiente,* 2 (1981), 191-193 y las sutiles distinciones de A. F. SEGAL, «Hellenistic Magic: Some questions of definition», en R. VAN DEN BROEK-M. J. VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions,* Leiden, 1981, págs. 351-366 y PSELO, *Comentario* (págs. 131-132).

[55] Cf. *De mysteriis* II, 11 (DES PLACES, pág. 95-97) y fr. 110.

Estas declaraciones nos permiten distinguir la teúrgia de la magia, de acuerdo con lo ya visto, pero también de la filosofía que remata en contacto místico como en el caso de Plotino o el extremo combinado de Porfirio[56]. También son de naturaleza distinta los sacramentos cristianos, a diferencia de los gnósticos que se aproximan más al sentido metafísico de la teúrgia[57].

V. Los oráculos en la historia

Los *Oráculos Caldeos* son anteriores a Numenio de Apamea, sobre quien han influido[58] y presuponen una concepción de la realidad que puede catalogarse, dejando de lado lo que les es peculiar, con las preneoplatónicas[59]. Su origen histórico debe proceder de Siria, tierra de magos (= caldeos)[60]. Su devoción por el Fuego (impregnada de

---

56 Cf. García Bazán, «Gnosis y teúrgia», *Nao. Revista de la Cultura del Mediterráneo* VI-39 (1986), 3, 210-211.

57 Cf. ibídem, págs. 203-205.

58 Cf. Numenio, «Int.», págs. 193-195.

59 Así en relación con Plotino podemos destacar: emanación de las realidades superiores, origen divino del sustrato material, doctrina hipostática y, en relación con ella, una concepción del eros que estabiliza a los seres y les permite el ascenso y retorno del alma a su origen.

60 Cf. págs. 12-17. H. D. Saffrey ha explicado muy claramente el significado de la interpretación de Proclo del pasaje del *Parménides* 147a 3-4 en la versión latina medieval *In Parm.* 46.21-60.14. Ha puesto asimismo particular hincapié en 58.25-30 y 58.30-60.9, tratando además, de rescatar dos nuevos *Oráculos,* ambos admitidos por R. Majercik. En el primer caso, fr. 9, sin embargo (cf. pág. 101), veríamos, mejor, un comentario próximo al fr. 37, al que sigue otro, fr. 9A, que recuerda igualmente al *Or.* 112. En el segundo caso se nos proporcionaría un co-

especulaciones filosóficas), la importancia de los elementos astrales en la configuración de lo real, algunos de sus ritos y, especialmente, sus convicciones teúrgicas hablan de su origen oriental. Y si notable es la presencia de la filosofía preneoplatónica en los *Oráculos,* no menos lo es el importante influjo del gnosticismo sobre ellos, que, como ha quedado dicho, debe haber sido decisivo en el transcurso de tiempo que media entre los dos Julianos.

A. Gnosticismo y «Oráculos Caldeos»

El pensamiento especulativo de los gnósticos ha influido sobre la doctrina de los *Oráculos Caldeos* en sus reflexiones más eminentes, en aquellas que tienen que ver con la instancia más familiar, con la naturaleza estrictamente no revelada de Dios, y desde la que se dasata propiamente la procesión de los seres. En dos sentidos ha influido el gnosticismo en este plano: 1) introduciendo un eslabón entitativo entre el Fuego único y el Intelecto paterno: el seno, silencio, o potencia paterna, lo inteligible o mónada

---

mentario sobre lo Uno-Primero, denominado por estos teólogos *Ad* y sobre el Intelecto demiurgo o Dios, llamado también por ellos *Adad* (lo que podría traer a la memoria en esta exclusiva oportunidad al *Or.* 169 completo). Este Ad-Ad (=Adad) es Hadad, el Dios único, sumo o por excelencia, del culto sirio y primer miembro de la tríada de Heliópolis Hadad-Atargatis-Simios (=Júpiter, Venus, Mercurio). Esta tríada divina está asimismo debajo de las tríadas propiamente caldaicas técnicamente influidas por el gnosticismo. Como el P. Saffrey admite, hay datos que abogan por el origen sirio de estos intérpretes. Ver Ibídem, pág. 224, asimismo el correcto comentario de MACROBIO, *Saturnalia* I, 23, 17 y F. CUMONT, *Oriental religions in Roman paganism,* Nueva York, 1956 (=1911), págs. 104, 111, 123 y 133.

dual[61]; 2) imaginando una conformación trial o triplemente funcional del Silencio del Padre, que posteriormente se proyecta en los diferentes planos jerárquicos: Intelecto, Alma universal y seres particulares[62]. Estas afirmaciones se basan en los siguientes argumentos. *a)* La tesis de un Pensamiento interior, colocado entre el Padre incognoscible y el Intelecto proferido ha llamado la atención y exigido el rechazo de Plotino en su famosa polémica antignóstica[63]; también es sostenida abiertamente en los círculos gnósticos, como el Cristo en el seno paterno, comienzo y fin de la aventura del pneuma caído y se especula abiertamente sobre ella y representando incluso una preocupación de la teología patrística en sus primeras etapas[64]. Se trata, por consiguiente, de un tema específicamente gnóstico, surgido en torno a inquietudes teológicas al mismo tiempo judías y cristianas, que remontan al período intertestamentario y que ha debido pasar, por consiguiente, desde las sistematizaciones gnósticas a los caldeos. *b)* La constitución trial de la Potencia paterna andrógina, *tridýnamis,* que se explaya igualmente en el Pleroma manifestado como ser-vida-inteligencia en sentido horizontal y vertical o de ascenso y descenso, se presenta en diferentes documentos gnósticos, y particularmente en varios de los Apocalipsis conocidos por Plotino[65]. La tríada ser-vida-conocimiento bajo sus posibilidades de combinación se ofrece en las *Enéadas* siempre con sentido causativo o como realidad contemplativa autosubsistente. Tanto Plotino como

---

61 Cf. frs. 8 y 12.

62 Cf. frs. 23, 28 y 29.

63 Cf. *Enéada* II, 9 (33), 1 y 6.

64 Cf. pág. 19, 1, y GARCÍA BAZÁN, en *Revista Bíblica* 43 (1981), pág. 237, n. 9.

65 Cf. fr. 4.

los *Oráculos Caldeos* delatan una influencia gnóstica de anterior origen cristiano, que se apoya en una exegesis gnóstica de la naturaleza del Cristo (o Salvador) preexistente, garantía de estabilidad eterna por su constitución trial, que reúne los temas teológicos del *Evangelio* de Juan (1, 18 y 14, 6). Pruebas de lo afirmado se encuentran en el *Evangelio de la Verdad* (*CNH* I, 3) y los valentinianos[66], y colaterales en las *Odas de Salomón*[67] y Orígenes[68].

B. *Preneoplatonismo y «Oráculos Caldeos»*

Al preneoplatonismo o platonismo-pitagorizante anterior a Plotino deben los *Oráculos* el haber revestido su concepción del Fuego único y Padre con la doctrina sobre el Bien-Uno trascendente[69], la derivación previa a la composición del ser del sustrato material como díada a partir del Padre, la determinación y equivalencia de la Potencia paterna y fuente de todo con la mónada como origen de la serie de los números naturales y su carácter dual[70] y la permanencia o estabilidad hipostática de cada instancia de la procesión mantenida en su equilibrio estático por el eros ascendente[71].

66 Cf. *Evangelium Veritatis* 36, 33-41, 3 y nuestros comentarios en *Revista Bíblica* 46 (1984), págs. 214-217 y *Extracto de Theodoto* 61, 1.

67 *Oda* 3, 3, 5, 7 a 10; *Odas* 11 y 18 y García Bazán, ibídem, págs. 231-232.

68 Cf. *Contra Celso* II, 9; II, 25 y VII, 16.

69 Cf. fr. 1, n. 7 y frs. 10 y 11.

70 En este punto coinciden asimismo con la androginia gnóstica, cf. frs. 4, n. 15 y 8, n. 26.

71 Cf. fr. 39 y nota 94.

C. El legado de los «Oráculos»

Los *Oráculos Caldeos*, sabia combinación de fórmulas y praxis litúrgica, han dejado una rica herencia a la posteridad y especialmente a los filósofos neoplatónicos ulteriores a Plotino, de los que llegaron a ser su Biblia [72]. Lo dicho es válido en la medida en que el neoplatonismo aspiraba a recuperar la vieja tradición práctica de los misterios. Su presencia doctrinal se revela de este modo tanto en Porfirio, Jámblico y Proclo, como en escritores cristianos: Mario Victorino, San Agustín, Arnobio, Sinesio y M. Pselo [73].

VI. EDICIONES Y DIFERENTES POSTURAS ANTE LOS «ORÁCULOS»

Después de M. Pselo, Nicéforo Grégoras (s. XIV) citará los *Oráculos Caldeos* con amplitud en su comentario al *De insomniis* de Sinesio, pero la primera colección de los *Oráculos* que se posee pertenece al siglo XIV o XV y corresponde a Jorge Gemistio Pletón (1360-1452), la que compuso bajo el título de *Oráculos mágicos de los magos discípulos de Zoroastro* [74]. Se carece de una edición científi-

[72] Sobre la función de inspiración y factor de unidad de los *Oráculos Caldeos* entre los neoplatónicos, cf. REX E. WITT, «Iamblichus as a forerunner of Julian», en *De Jamblique à Proclus*, (Entretiens sur l'Antiquité Classique XII), Ginebra, 1975, págs. 35-67.

[73] Cf. F. GARCÍA BAZÁN, «El legado de los Oráculos Caldeos. Sobre la tríada "fe, verdad y amor"», Oráculos 46 y 48, *Homoousios* I (1986), 2.

[74] Cf. BIDEZ-CUMONT, *Les Mages...*, I, págs. 158-163.

ca de esta obra de Pletón, pero está recogida en Migne, *P. G.*, 122, 1115a-1122b y traducida en lengua inglesa[75].

Francisco Patrizi y Juan Opsopoeus serán en el siglo XVI los primeros autores responsables de ediciciones impresas de los *Oráculos Caldeos*[76]. El último de ellos será reimpreso por Ser. Gallaeus a fines del siglo siguiente[77].

La edición crítica príncipe es la de W. Kroll[78]. Disertación doctoral que, a continuación de F. Patrizi y teniendo en cuenta a Thilo[79], ordena de acuerdo con su medio literario, estudia filológicamente y comenta la mayor parte de los fragmentos de los *Oráculos* conocidos hasta hoy (cap. II). Examina asimismo sucinta, pero doctamente, los testimonios extensos que se han conservado de Proclo[80] y de M. Pselo[81]. Señala textualmente la dependencia del *Comentario* de Pselo de la obra de Proclo y de Porfirio rescatando la historia de la trasmisión a partir de él en las escuelas neoplatónicas siria y ateniense (cap. I). En el capítulo final, apoyado por un artículo publicado un año después en *Rheinisches Museum,* ofrece sus hipótesis sobre el origen y época de estos *Oráculos.*

---

75 Cf. A. V. W. JACKSON, *Zoroaster the Prophet of ancient Iran,* Nueva York, 1928, (=1898), págs. 259-273.

76 Cf. *Nova de universis philosophia... quibus postremo sunt adjecta: Zoroastris oracula CCCXX, ex Platonicis collecta,* Ferrara, 1591; reimpresión, Venecia, 1593, y *Oracula magica Zoroastris,* editado por primera vez con escolios de Pletón y Pselo, París, 1599.

77 *Sibyllina oracula...,* Amsterdam, 1689.

78 Ver n. 9.

79 *De caelo empyreo,* Halle, 1839-40.

80 Pág. 4.

81 *Exposición caldaica,* Boceto (editado en páginas 73-76) y *Epístola XVII,* obra, en realidad, de M. Itálico (ver págs. 174-178).

Construcción misteriosófica característica de un período en el que el sincretismo se hacía presente en la religión y en la filosofía, los *Oráculos Caldeos* son una combinación de elementos platónicos, pitagóricos y estoicos marcados por los signos de las creencias generales más recientes, como la distinción entre un Dios supremo y otro demiurgo (Filón, Numenio, *C. H.* y gnósticos). Pero el autor de los *Oráculos* no es un filósofo, sino alguien que cultiva la religión de los misterios y de ellos procede el culto del fuego y de la diosa Hécate. El Fuego del que aquí se trata no es el de los estoicos, se trata mejor del Fuego del culto oriental del sol y de aquél tenido en cuenta por la religión persa, y la diosa Hécate de los *Oráculos Caldeos*, alma y soberana del mundo y asimismo madre fecunda, es la misma que aparece en el siglo II y que está presente en *La filosofía extraída de los «Oráculos»* de Porfirio, en el *Himno Órfico* a Hécate, en los *Papiros mágicos*, etc.[82]. Además, construidos estos versos en el s. II, por esa misma época se encuentran los sistemas gnósticos, que les son tan parecidos que bien puede considerarse a los *Oráculos* como una «gnosis pagana». Las equivalencias son las siguientes: una doble vía hacia la salvación, el conocimiento y los ritos; la salvación está destinada a unos pocos elegidos; la tradición verdadera está contenida en escritos que sólo poseen estos grupos; Dios ocupa un plano supremo al que sólo llegan los iniciados; finalmente, la combinación de estas enseñanzas con la filosofía se ofrece como otra constante. Sin embargo, no es correcto sostener que los *Oráculos* provengan de la gnosis cristiana, porque nada de cristiano hay en estos versos y lo que puede distinguirse de origen judío, no toca al núcleo de su doctrina.

---

82 Cf. KROLL, *De Oraculis...*, págs. 66-72.

Ambas gnosis tampoco difieren abismalmente del *C. H.* El deseo de salvación se manifiesta con energía en los tiempos de Marco Aurelio y bajo él han vivido los teúrgos (padre e hijo), ambos caldeos, de donde puede deducirse la denominación «*Oráculos de los caldeos*». Han de ser, por tanto, de fines del siglo II o comienzos del III.

Hay un autor que apenas ha hecho en su obra mención a los *Oráculos Caldeos*, Franz Cumont, pero cuyas investigaciones y tesis seguras sobre la astrolatría y astrología oriental han dejado una huella profunda sobre Hans Lewy, a quien se debe el estudio más extenso y erudito que hasta hoy se haya escrito sobre los *Oráculos Caldeos*, su contenido y su contexto filosófico-religioso. Lamentablemente Lewy falleció en 1945 y su libro apareció póstumamente en 1956. Michel Tardieu en una segunda edición corregida del año 1978, le ha agregado más de doscientas páginas de *Complementos* con nuevos fragmentos, cuadro de erratas, agregados del manuscrito alemán, incluida la versión alemana de casi todos los fragmentos, índice de fuentes, índice de tèrminos griegos, latinos y hebreos, índice de temas y nombres, índice de autores modernos, una concordancia de los fragmentos recogidos en los trabajos de Kroll, Theiler, Lewy, Hadot y Des Places y dos artículos de E. R. Dodds y P. Hadot a los que posteriormente nos referiremos.

La demora en la aparición del libro de Lewy impidió que A. J. Festugière lo pudiera utilizar en sus estudios sobre *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, donde hay una tendencia excesiva a hacer depender los *Oráculos* de Numenio de Apamea, con la pérdida de muchos matices en la interpretación.

Fue E. R. Dodds quien en 1961 hizo conocer ampliamente el libro de Lewy con su recensión en *The Harvard*

Theological Review, reeditada en la edición del libro de Lewy por M. Tardieu. Ya antes les había dedicado un extenso artículo, y su edición y comentario de la versión inglesa de los *Elementa* de Proclo los utilizaba con frecuencia. Algunos prejuicios del erudito inglés en relación con la psicología de Freud, puestos de manifiesto en su difundido volumen *Los griegos y lo irracional* y asimismo en *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, debilitan sus interpretaciones sobre el comportamiento teúrgico, como últimamente ha sido reconocido, aunque difícilmente las sabias exposiciones del helenista inglés se resientan a fondo por el motivo invocado.

Habrá de ser Friedrich W. Cremer (1969), quien por primera vez convalide sin suspicacias el sentido y valor de la teúrgia para estos escritos y autores.

La edición que ha seguido a la de Kroll, muchos años después, pertenece a la década del 70, es la de Edouard des Places, S. J., ceñida a las normas clásicas de edición de la colección de las Universidades de Francia, a su exposición y ciencia debe mucho nuestra traducción. Hemos seguido el orden de los fragmentos de esta edición, para una referencia segura del lector al texto griego, aunque hubiéramos cambiado la ordenación de algunos de sus fragmentos debido a su significación (por ejemplo, el fr. 1 debería ser el 4, el fr. 6 ir posteriormente, y así en otros casos).

Varios fragmentos admitidos como auténticos por el estudioso francés los hemos pasado a «dudosos» y los escasos cambios introducidos en su edición de los fragmentos van señalados más abajo. Varias de estas reformas nos han sido inspiradas por M. Tardieu en los mencionados *Compléments* al libro de Hans Lewy y por el artículo «Oracles Chaldaïques» (1980), en el que ha ampliado los

paralelos sucintamente ofrecidos por Kroll, entre *Oráculos Caldeos* y Gnosis cristiana, más específicamente todavía, entre los *Oráculos* y los gnósticos valentinianos, que según nuestro autor obedecerían a una orquestación física obra de los astrólogos que habrían invadido con sus enseñanzas a todos los pensadores cultos de la época (cf. igualmente *Écrits Gnostiques,* 1984, aunque S. Pètrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme,* París, 1984, p. 631, va más lejos).

P. Hadot aporta una buena síntesis de los problemas actuales que se mantienen en pie en el artículo «Bilan et perspectives» que M. Tardieu ha publicado en el aludido libro de Lewy. La nueva edición de la *Teología platónica* de Proclo, en curso de publicación a cargo de H. D. Saffrey y L. G. Westerink, viene facilitando en sus anotaciones valiosos elementos sobre este tema y recientemente H. D. Saffrey en un notable artículo aparecido en la *Revue des Études Augustiniennes* (1981), ha aportado nuevos elementos críticos sobre la identidad histórica de los Julianos y posibles restos de nuevos fragmentos[83].

Quedaría sólo por hacer una referencia a la tesis inédita de R. D. Majercik (1982), cuyo texto crítico sigue la edición de Des Places, al que agrega la versión inglesa, y un copioso comentario en el que se usan a fondo los manuscritos gnósticos de Nag-Hammadi. Este estudio ofrece dos grandes aciertos dignos de ser advertidos, acompaña a los fragmentos del contexto literario en el que aparecen, tarea que en forma exahustiva estaba por hacerse y, además, subraya la originalidad de la conducta y significado de la teúrgia, rechazando su confusión con la magia, pero sobre todo, con las experiencias de tipo espiritista, extravío di-

[83] Cf. pág. 16 y n. 60 de esta «Introducción».

fundido por E. R. Dodds y posteriormente seguido casi por la totalidad de los autores.

VII. Nuestra versión

En lengua española es ésta la primera versión completa que se lleva a cabo de los *Oráculos* y sus testimonios anejos (faltan también las traducciones similares en alemán e italiano y la más reciente al inglés permanece inédita. Ver ahora R. Majercik (ed.), *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary,* Leiden, 1989). Pero no sólo se carecía de una versión castellana, sino que incluso el manejo de los *Oráculos Caldeos,* entre los estudiosos de la Antigüedad ha sido escaso. Son una excepción en las últimas décadas los trabajos de A. Orbe quien en repetidas ocasiones ha señalado analogías entre el pensamiento gnóstico y el de los *Oráculos.* Es oportuno señalar *ab limine* dos hallazgos que le corresponden: *a)* el descubrimiento de la potencia o seno paterno de los *Oráculos* como equivalente al Pensamiento en el seno divino de las emisiones gnósticas[84] y *b)* igualmente en confrontación con el gnosticismo, el esclarecimiento de las procesiones divinas más eminentes y la distinción, por lo tanto, entre la potencia del Padre, que sólo mira hacia él, y el segundo Intelecto o Intelecto propiamente dicho que, sin distanciarse del Padre, ya se orienta hacia el cosmos[85]. Oportunas, además,

84 Cf. fr. 3, n. 14.

85 Cf. *Estudios Valentinianos,* IV, Roma, 1966, págs. 139-142. Ver ya la noción como *Lógos* en *Est. Val.,* II, Roma, 1955, pág. 111 y n. 27b y ratificaciones en *Cristología gnóstica, passim.*

la vinculación establecida entre el alimento de Dios del Verbo en Clemente de Alejandría con el fr. 16[86], la traducción y comentario del fr. 37[87] y las ampliaciones con notables paralelos en sentido astrológico del fr. 153[88].

El P. Eleuterio Elorduy se nos ha anticipado también con la traducción al español de algunos fragmentos de los *Oráculos* (frs. 1, 34, 37, 49, 130 y 153) y sobre todo les ha dedicado algunas luminosas páginas para proporcionarles un lugar preciso entre las creencias griegas y su reacción frente al progreso del cristianismo[89].

Por fin, más recientemente, Jesús Igal ha demostrado que el Oráculo de Amelio Gentiliano en la *Vida de Plotino* de Porfirio, no obedece a influjo caldaico[90].

---

86 Ver n. 34 al *Oráculo* y ORBE, *Est. Val.* I-1, Roma, 1958, pág. 347, n. 23.

87 Cf. *Est. Val.* I-2, Roma, 1958, págs. 596-598. Ver asimismo *Cristología gnóstica,* I, pág. 465, n. 106.

88 Cf. *Cristología gnóstica,* I, págs. 191 y ss. y asimismo II, págs. 475-476.

89 Cf. E. ELORDUY, *El pecado original* (B. A. C.), Madrid, 1977, págs. XXXIX-LIX.

90 Cf. J. IGAL, «El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino», *Emerita* 52 (1984), págs. 83-115 y poco antes, en sentido contrapuesto, RICHARD GOULET, «L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*», en LUC BRISSON y otros, *Porphyre. La Vie de Plotin,* París, 1982, págs. 371-412.

Nuestra traducción ha seguido la edición griega de E. des Places, las modificaciones introducidas son las siguientes, justificadas en las notas que corresponden a los fragmentos:

Frs.	Ed. des Places	Nuestra versión
28,	ἐκ ... κόλποις (errata de imprenta)	ἐν... κόλποις
32, 4	ζειδώροιο	ζείδωρον
35, 2	παραφεγγέος (errata de imprenta)	παμφεγγέος
37, 6	κατ'ἄκοσμον	κατὰ κόσμον
43	... ἔρωτι βαθεῖ	ἔρωτι <τἀ> βάθη... τῆs ψυχῆs
84	... αὐτòs πᾶs ἔξω ὑπάρχει	πάντας γὰρ συνέχων αὐτòs πᾶs ἔξω ὑπάρχει
94	... νοῦν μὲν ψυχῇ <ψυχὴν δ'> ἐνὶ σώματι ἀργῷ ἡμέας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶντε.	νοῦν μὲν ψυχῇ, ἐνὶ σώματι δ'ἀργῷ ἡμέας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶντε.
121	τῷ πορὶ γάρ βρότοs ἐμπελάσαs φάοs ἕξει	τῷ πορὶ γὰρ βρότοs ἐμπελάσαs θεόθεν φάοs ἕξει
126	πυρσòν ἀνάψασ'...	ἀνἄψασα πυρσόν...

BIBLIOGRAFÍA

a) *Ediciones y traducciones*

E. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens* (Les Belles Lettres), texto griego, trad. y anotaciones, París, 1971.

W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis, mit einem Nachtrag*, Hildesheim, 1962 (=Breslau, 1894).

R. D. MAJERCIK, *Chaldean Oracles: Text, Translation, Commentary* (Tesis doct. Universidad de California, Santa Bárbara, 1982), tesis inédita, University Microfilms International, Ann Arbor, 1985.

b) *Diccionarios y léxicos*

L. DELATTE, S. GOVAERTS, J. DENOOZ, *Index du Corpus Hermeticum* (Lessico Intellettuale Europeo, 13), Roma, 1977.

E. DES PLACES, «Index Verborum (Fragmentorum)», en *Oracles Chaldaïques*, págs. 227-239.

G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-IX, Stuttgart, 1933-1976.

H. G. LIDDEL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1966 (=1940).

c) *Estudios y fuentes secundarias*

Anónimo de Bruce. The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, texto copto de C. SCHMIDT, trad. y notas

de VIOLET MACDERMOT (The Coptic Gnostic Library, 13), Leiden, 1978.

Anónimo de Turín, identificado por P. Hadot como fragmentos de un *Comentario al Parménides de Porfirio,* en *Porphyre et Victorinus,* II, págs. 61-113, ed., trad. y notas (ver más abajo).

ARNOBIO, *Arnobius of Sicca. The Case againts the Pagans (Adversus Nationes),* traducido y anotado por G. E. MCCRACKEN, vol. 1, contiene los libros I-III, Westminster (Maryland), 1949.

A. A. BARB, «The Survival of Magic Arts», en A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford, 1963, págs. 100-125.

A. BAUMSTARK, «Chaldaioi», en *RE* III, 2 (1899), cols. 2055-2061.

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* Hildesheim, 1964 (=Gante, 1913).

—, «Note sur les mystères néoplatoniciens», en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 7 (1928), 1477-1481.

J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les mages hellénisés,* I-II, París, 1973 (=1938).

P. BOYANCÉ, «Théurgie et télestique néoplatoniciennes», en *Revue de l'Histoire des Religions,* 147 (1955), 189-209.

A. BREMOND, «Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine», en *Recherches de Science Religieuse,* 19 (1929), 448-462.

S. BRETON, «Téléologie et ontogénie: variations sur les 'Oracles Chaldaïques», en *Recherches de Science Religieuse,* 66 (1978), 5-25.

L. BRISSON, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, D. O'BRIEN, *Porphyre, La Vie de Plotin* (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 6), trabajos preliminares e índice griego completo, prefacio de J. PÉPIN, París, 1982.

W. BURKERT, *Homo necans=Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* [trad. P. BING], Berkeley-Los Angeles, 1983.

Corpus Hermeticum (Les Belles Lettres), texto griego, trad. francesa y comentarios de A. D. NOCK y A. J. FESTUGIÈRE, 4 volúmenes, París, I-II, 1945, y III-IV, 1954.

FRIEDRICH W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* (Beiträge zur Klassischen Philologie, 26), Meisenheim am Glan, 1969.

F. CUMONT, *Les mages hellénisés* (ver J. BIDEZ).

—, *La théologie solaire du paganisme romain,* París, 1909.

E. DES PLACES, «La religion de Jamblique», en *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXI), Ginebra, 1975, págs. 69-101.

J. M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (Philosophia Antiqua, 23), edición del texto griego con traducción inglesa y comentarios, Leiden, 1973.

—, «The concept of two intellects: A Footnote to the History of Platonism», en *Phronesis,* 18 (1973), 176-185.

—, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220,* Londres, 1977.

E. R. DODDS, «Teurgia», Apéndice II, en *The Greeks and the Irrational=Los griegos y lo irracional* [trad. M. ARAUJO], Madrid, 1981 (=1960), se trata del estudio «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», aparecido en *Journal of Roman Studies,* 37 (1947), 55-69, reimpreso con modificaciones sin importancia.

—, «New Light on the 'Chaldaean Oracles'», en *The Harvard Theological Review,* 54 (1961), 263-273, reimpreso por M. TARDIEU, en H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy,* París, 1978, págs. 693-701.

—, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge, 1968 (=1965).

S. EITREM, «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les Papyrus Magiques», en *Symbolae Osloenses,* 22 (1942) 49-79.

EUSEBIO DE CESAREA, *La preparation Evangélique* (Sources Chrétiennes, 262), libros IV-V, 1-17, texto griego revisado por E. DES PLACES, int., trad. y notas de O. ZINK, París, 1979.

A. J. FESTUGIÈRE, «L'Ame et la Musique, d'après Aristide Quintilien», en *American Philological Association,* 85 (1954), reimpreso en *Études de Philosophie Grecque,* París, 1971, págs. 463-486.

—, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* I-IV, París 1944-54.
—, «Un vers méconnu des Oracles Chaldaïques dans Simplicius», en *Symbolae Osloenses,* 26 (1948), 75-77.
—, «Proclus et la religion traditionnelle», en *Mélanges Piganiol* (1966), reimpreso en *Études de Philosophie Grecque,* 575-584.
—, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus,* en U. BIANCHI (ed.), *Studi di Storia Religiosa della Tarda Antichità,* Mesina, 1968, págs. 17-18, reimpr. ibidem, págs. 585-596.
F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* Buenos Aires[2], 1978.
—, *Plotino y la Gnosis,* Buenos Aires, 1981.
—, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara,* Buenos Aires, 1982.
—, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo,* Buenos Aires, 1986.
J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums = The last days of Greco-Roman paganism* [trad. y actualización por S. MACCORMACK] (Europe in the Middle Ages Selected Studies, 8), Amsterdam, 1978.
O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der chaldaïschen Orakel* (Beiträge zur Klassischen Philologie, 35), Meisenheim am Glan, 1971.
CH. GUÉRARD, «La théorie des Hénades et la Mystique de Proclus», *Dionysius,* 6 (1982), 73-82.
P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* I-II, París, 1967.
—, «Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques», en H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy,* nueva edición a cargo de M. TARDIEU, París, 1978, págs. 703-720.
M. HIRSCHLE, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus,* (Beiträge zur Klassischen Philologie, 96), Meisenheim am Glan, 1979.
JÁMBLICO, E. DES PLACES, *Jamblique, Les Mystères d'Egypte* (Les Belles Lettres), texto griego, traducción, introducción y notas, París, 1966.
—, *Giamblico, I Misteri Egiziani. Abammone Lettera a Porfirio,* (I Clasici del Pensiero, sección I: Filosofia Classica e Tardo

Antica), Introducción, traducción, aparato y apéndice críticos por ANGELO R. SODANO, Milán, 1984.

R. CH. KISSLING, «The *óchēma-pneûma* of the Neo-Platonists and the *De Insomniis of Synesius of Cyrene*», en *American Journal of Philology* 43 (1922) 318-330.

H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, [2]1967.

CH. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrene: Hellène et Chrétien* (Les Belles Lettres), París, 1951.

H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* nueva edición a cargo de M. TARDIEU, París, 1978.

CH. A. LOBECK, *Aglaophamus,* I-II, Hildesheim, 1964 (=Königsberg, 1829).

MACROBIO, *Commentary on the Dream of Scipio,* traducción, introducción y notas de WILLIAM H. STAHL, Nueva York, 1952.

M. MARCOVICH, «Oraculum chaldaicum 159 Des Places», *American Journal of Philology,* 96 (1975), 30.

MARINO, *Marinus. Vita Procli,* edición griega con traducción latina, y notas por J. F. BOISSONADE, Amsterdam, 1966 (=Leipzig, 1814).

M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* I-II, Munich, [2]1955-1966.

A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World,* I, Cambridge (Massachusetts), 1972.

Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios, trad., int. y notas, por F. GARCÍA BAZÁN (ver en este mismo volumen, págs. 191 y ss.

A. ORBE, *Estudios Valentinianos* (Analecta Gregoriana, 65, 99, 100, 113, 158), I-V, Roma, 1955-1966.

—, *Cristología gnóstica* (B. A. C.), I-II, Madrid, 1976.

PLOTINO, *Plotini Opera,* ed. de P. HENRY y H.-R. SCHWYZER, tres tomos, París-Bruselas, Leiden, 1951-1973 *(editio maior).*

—, *Plotini Opera,* edición de P. HENRY-H.-R. SCHWYZER, tres tomos, Oxford, 1964-1982 *(editio minor).*

PORFIRIO, *De philosopia ex oraculis haurienda,* G. WOLFF (ed.),

Hildesheim, 1962 (=Berlín, 1856). Ver igualmente sobre este tema de los Oráculos en Porfirio, EUSEBIO, *La Préparation Évangélique* (Sources Chrétiennes, núms. 228 y 262), libros II-III y IV-V, 1-17, texto griego, traducción y anotaciones por E. DES PLACES, París, 1976, y texto griego revisado por E. DES PLACES, introducción, traducción y notas de O. ZINK, París, 1979, respectivamente.

—, *Opuscula Selecta* (B. G. Teubner), A. NAUCK (ed.), Hildesheim-Nueva York, 1977 (=Leipzig, 1886).

—, *Sententiae and intelligibilia ducentes,* E. LAMBERZ (ed.), Leipzig, 1975.

—, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella* (Les Belles Lettres), texto griego, traducción y notas de E. DES PLACES, con un Apéndice sobre los fragmentos de la *Historia de la filosofía* de A. PH. SEGONDS, de Porfirio, París, 1982.

Porfirio. Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II (BCG, 57), introducciones, traducciones y notas de J. IGAL, Madrid, 1982.

PROCLO, *Proclus, The Elements of Theology,* texto griego, traducción y comentario de E. R. DODDS, 2.ª ed. revisada, Oxford, 1971 (=1963).

—, *Proclus. Éléments de Théologie,* trad., int. y notas de J. TROUILLARD, París, 1965.

—, *Extractos caldaicos=Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica,* ed. de A. JAHN, Halle, 1891, y J. B. PITRA (*Analecta Sacra,* V), Roma-París, 1888.

—, *In Alcibiadem. Commentary on the first Alciabiades of Plato,* ed. L. G. WESTERINK, Amsterdam, 1954 y W. O'NEILL, *Proclus, Alcibiades I, a translation and commentary,* 2.ª edición, La Haya, 1971.

—, *In Platonis Cratylum Commentaria,* G. PASQUALI (ed.), Leipzig, 1908.

—, *In primun Euclidis elementorum librum commentaria,* G. FRIEDLEIN (ed.), Leipzig, 1873.

—, *In Parmenidem,* I-III, V. COUSIN (ed.), Hildesheim, 1962 (= 2.ª ed., París, 1864); *Procli Commentarium in Parmenidem Platonis. Libri septimi ultima pars,* traducción latina de

G. DE MOERBEKE, edic. de R. KLIBANSKY-C. LABOWSKY (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, III), Londres, 1973 (=1953).
—, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke,* tomo I: libros I a IV, ed. CARLOS STEEL, Lovaina-Leiden, 1982.
—, *In Rempublicam,* W. KROLL (ed.) I-II, Amsterdam, 1965 (=Leipzig, 1899-1901); *Proclus. Commentaire sur la République,* trad. francesa y notas de A. J. FESTUGIÈRE, 3 volúmenes, París, 1970.
—, *In Timaeum,* ed. E. DIEHL, I-III, Amsterdam, 1965 (=Leipzig, 1903-1906); *Proclus. Commentaire sur le Timée,* 5 volúmenes, traducción francesa y notas de A. J. FESTUGIÉRE, París, 1966-1968.
—, Opúsculos, *Proclus, Trois Études sur la Providence* (Les Belles Lettres), I, *Dix problèmes concernant la providence,* texto griego, traducción y notas de D. ISAAC, París, 1977; II, *Providence, fatalité, liberté,* idem, París, 1979.
—, *Theologia platonica,* A. PORTUS (ed.), Francfort, 1960 (=Hamburgo, 1618); *Proclus. Théologie Platonicienne* (Les Belles Lettres), texto griego, traducción y notas por H. D. SAFFREY y L. G. WESTERINK, I-IV..., París, 1968-1981.
MIGUEL PSELO, ver págs. 125 ss.
J. M. RIST, «Mysticism and Trascendence in Later Neoplatonism», en *Hermes,* 92 (1964), 213-225.
J. M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library,* Nueva York, 1977.
H. D. SAFFREY, «Nouveaux Oracles Chaldaïques dans les Scholies du *Paris gr.* 1853», *Revue de Philologie,* 43 (1969), 59-72.
—, «Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques», *Revue des Études Augustiniennes,* 27 (1981), 209-225.
J. SCHAMP, «Entre Hermès et Zoroastre. Observations sur la datation traditionnelle du lapidaire orphique», *L'Atiquité Classique,* 50 (1981), 721-732.
D. R. SHANZER, «'Me quoque excellentior'; Boethius, *De Consolatione,* 4, 6, 38», *The Classical Quarterly,* 33 (1983), 277-283.

A. SHEPPARD, «Proclus' attitude to theurgy», en *The Classical Quarterly,* 32 (1982), 212-224.

SINESIO DE CIRENE, *De insomniis;* ALEX. C. IONIDES, *A Discourse on Dreams by Synesius,* Londres, s/d., texto griego de MIGNE y trad. inglesa.

Sinesio di Cirene, Inni (Classici Latini e Greci, 3), prefacio, texto crítico y traducción italiana de ANTONIO DELL' ERA, Roma, 1968.

A. SMITH, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism,* La Haya, 1974.

Suidas, *Lexikon,* ed. de A. ADLER, I-V, Leipzig, 1967-1971 (= 1928-1938).

M. TARDIEU, «Compléments», H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy,* París, 1978, págs. 513-691 y 721-729.

—, «La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques», en B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I: The School of Valentinus* (Studies in the History of Religions, 41), Leiden, 1980, págs. 194-237.

—, *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin* (Sources Gnostiques et Manichéennes, 1), París, 1984.

W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie), Berlín, 1966.

L. G. WESTERINK, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature* (Collected Papers), Amsterdam, 1980.

J. WHITTAKER, «Proclus, Procopius, Psellus and the scholia on Gregory Nazianzen», *Vigiliae Christianae,* 29 (1975), 309-313.

—, «Self-generating Principles in second-century gnostic systems», en *The Rediscovery of Gnosticism I,* Leiden, 1980, págs. 176-193.

C. ZINTZEN, «Die Wertung von Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie», *Rheinisches Museum für Philologie,* N. F., 108 (1965), 71-100.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

C. H. *Corpus Hermeticum* (Les Beiles Lettres), Int., edición y traducción francesa con anotaciones de A. D. NOCK y A. J. FESTUGIÈRE, I-IV, París, 1945-1954.

CNH Códice de Nag Hammadi.

H. E. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica.*

L. S. J. *A Greek-English Lexicon,* de H. G. Liddell-Scott-Jones, etc.

P. G. *Patrologia Griega* de MIGNE.

R. E. *Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft* de PAULY-WISSOWA.

RHT A. J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste.

S. Ch. *Sources Chrétiennes* (París).

S. V. F. *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. de J. VON ARNIM, I-IV, éste último con la colaboración de M. ADLER, Stuttgart, 1978-1979 (=1903-1924).

TWzNT KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*

SIGNOS

... Laguna.

[ ] Conjetura; laguna suplida.

( ) Aclaración agregada.

(...) Pasaje omitido.

* Remite a fragmentos dudosos.

ORÁCULOS CALDEOS

1 Hay una realidad inteligible que debes comprender por la flor del intelecto [1], pues si inclinas hacia ella tu intelecto y tratas de concebirla como un objeto determinado, no la comprenderás, ya que es como la potencia de una espada resplandeciente [2] que ilumina con cortes intelectivos [3]. No se debe, por lo tanto, concebir a este Inteligible con vehemencia, sino [4] por la llama alargada de un intelecto extendido [5] que todo lo mide, salvo a este Inteligible. Por ello, lo que se necesita no es concebirlo con obstinación, sino, apartando la mirada pura de tu alma, tender hacia lo Inteligible un intelecto vacío [6], hasta que apren-

---

[1] Ver PROCLO, *Extractos caldaicos,* IV (p. 118). El sentido de la expresión equivale a lo que Plotino sostiene como «lo primero del intelecto» (cf., por ejemplo, *En.* VI, 9 (9), 3, 27).

[2] Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *RHT,* IV, pág. 133, n. 2.

[3] Ver W. THEILER, «Die chaldäischen Orakel», pág. 265.

[4] Se sigue el texto de Ruelle, frente a la conjetura de Thilo admitida por W. Kroll.

[5] *Tanaós,* en relación con el verbo *teínō:* extender, estirar, etc. Cf. frs. 12, 34 y 127. Ver P. HADOT, «Bilan et perspectives», pág. 709, nota 35.

[6] Se trata del Pensamiento interior, mentalmente no discriminado, que en un documento gnóstico como el *Anónimo de Bruce* se caracteriza como: «seno sin medida». Análoga, aunque diferente, es la concepción de Plotino en *En.* VI, 7 (38), 35, 19-27.

das a conocer lo Inteligible, puesto que está fuera del Intelecto [7].

2 Equipado de cuerpo entero con la fuerza de una luz muy viva [8] y armado en intelecto y alma con una espada de tres puntas [9], arroja en tu inteligencia el signo [10] total de la tríada [11] y no frecuentes los canales de fuego dispersamente, sino con concentración [12].

---

[7] El fragmento, trasmitido por Damascio, se refiere a lo que es pura y estrictamente inteligible, que no es intrínsecamente Dios, sino lo que puede conocerse o automanifestarse potencialmente con Dios. Autoexperiencia de lo divino, que es indiscriminación total previa al Intelecto. Este contiene también la totalidad del conocimiento, pero con discriminación de ideas. Lo inteligible, entonces, no es conocimiento propiamente dicho, puesto que no es actividad intelectual, al carecer de sustrato inteligible determinado. Es pura inmanencia divina. El conocer sin tensiones cognoscitivas registra paralelos en textos gnósticos de Nag-Hammadi, como el *Alógenes* (*CNH* XI, 3), 55, 15-25 y 59, 10-25 y, por el contrario, el significado en apariencia equivalente de la corriente filosófica sobre el Uno/Bien «más allá del conocimiento», que desemboca en Plotino, corre por otros carriles teóricos.

[8] *Keládon.* Literalmente, «chillona». Ver asimismo fr. 111.

[9] Para la expresión *Alkḗ triglóchis,* ver fr. 1 y sobre la armadura anímica R. SODANO, *I Misteri...*, pág. 282, junto con el *Libro del gran Espíritu Invisible* (*CNH* III, 2), 66, 27-67, 3.

[10] *Sýnthēma,* símbolo ritual, físico y ontológico. Cf. fr. 109.

[11] *Pân tríados,* conjetura de Ruelle, seguida por Kroll, Festugière y Des Places.

[12] El Oráculo dirigido al iniciado anuncia que, purificado el cuerpo etéreo y concentrados alma e intelecto en torno a su constitución trial, es posible la manifestación de lo divino, bajo la característica de un retorno luminoso, gracias a la potencia de la tríada plena, que se mantiene invisible en los símbolos sagrados. Ver asimismo fr. 31 y sobre los «canales de fuego», M. TARDIEU, «Les Oracles Chaldaïques», págs. 200 y ss.

3 ... el Padre se ha sustraído[13], sin encerrar en su Potencia intelectiva el Fuego propio[14].

4 Pues la Potencia está con Él, pero Intelecto procede de Él[15].

5 ... Pues lo Primero, Fuego trascendente[16], no encierra su Potencia en la materia por sus operaciones, sino a causa del Intelecto. Porque el artesano del cosmos ígneo es un intelecto de Intelecto[17].

---

13 *Harpázō* equivale aquí a *chōrízō, diairéō* y *exairéō*. Para la cita correspondiente del *Anónimo de Turín* IX, 1, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* II, pág. 91, n. 1.

14 Se afirma sin equívocos el carácter trascendente del Padre o Dios supremo (=Fuego, ver fr. 5), que se diferencia de su Potencia intelectiva. Las confirmaciones caldaicas son múltiples. Esta distinción, además, aparece con anterioridad entre los gnósticos como *Bythós/Sigḗ*. Cf. «Introducción General», págs. 32 y 33.

15 Se confirma la doctrina anticipada en el anterior Oráculo. La potencia, la posibilidad universal de los seres, permanece junto a Dios, como su concepción permanente y Silencio, que precede al Verbo sagrado (cf. PROCLO, *Extractos caldaicos,* IV (pág. 118). El Intelecto, sin embargo, ya no es autoconcepción divina, sino vástago intelectual. En esta instancia procesional la tríada Padre, Potencia, Intelecto se muestra en sentido derivativo y vertical y la tríada simultánea u horizontal, que posteriormente se examinará (fr. 23), explicará la autoformación de las etapas de la procesión desde su primera aparición en la potencia emanativa del Padre escondido. La «Potencia triple» (*tridýnamis*) del ya aludido *Anónimo de Bruce* delata una mentalidad similar. La metáfora generativa de la semilla remonta ya al filósofo Espeusipo y prosigue una interesante trayectoria entre platónicos pitagorizantes, gnósticos y caldeos. Cf. «Introducción General», pág. 20.

16 FESTUGIÈRE traduce: «pues el Fuego primero trascendente» (cf. *Commentaire sur le Timée,* III, pág. 90).

17 Lo Primero, Fuego eminentísimo y simple, no actúa directamente por su Potencia o actividad interna en la materia, aunque sí gracias

6 Pues, como una membrana intelectiva ceñida por debajo[18], (Hécate) separa a un fuego primero y a un fuego segundo que ansían mezclarse[19].

7 Pues el Padre ha concluido todas las cosas[20] y las[21] ha entregado al Intelecto segundo[22], al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana[23].

8 [24]... Junto a Él[25] reside la díada, puesto que ella tiene dos funciones[26], retener los inteligibles en el Intelecto, pero introducir la sensación en los mundos[27].

---

al Intelecto, el que recibe su designio y se desdobla en Intelecto contemplativo y operativo. Es éste el que como intelecto artífice genera el empíreo que es cognoscitivo sin mezcla. Ver más adelante frs. 10 y 33.

18 *Hypezōkṓs* aparece también como perfecto de *hypozṓnnymi* en fr. 35 relacionado con Hécate, en PROCLO, *In remp.* II 225.3 (ver FESTUGIÈRE, *Comm. sur la République* III, pág. 178).

19 El alma del universo (=Hécate) ajustando cognoscitivamente el mundo hipercósmico, impide que se confundan el «más allá unitariamente» y el «más allá dualmente», para que puedan cumplir su actividad de guías cósmicos respecto del universo.

20 El Padre ha manifestado en el Intelecto primero o paterno todas las perfecciones, que al ser contempladas creativamente pertenecen al Intelecto segundo o artesano.

21 Los arquetipos o seres perfectos.

22 El demiurgo o Intelecto artífice.

23 Se trata del demiurgo o dios creador reconocido erróneamente por los hombres como causa agente primera del universo. Cf. la cita casi textual de Numenio, fr. 17, pág. 244.

24 Este fragmento puede seguir al anterior, cf. DES PLACES, pág. 125, nota 1.

25 Se trata del Padre trascendente a todo.

26 La mayoría de los intérpretes apoyándose en testimonios que tienen que ver con el «más allá dualmente» (*dís epékeina*) están de acuer-

9*

10 ... Todas las cosas en tanto que engendradas pertenecen a un Fuego único[28].

11 La que comprende al Bien mismo, en donde se encuentra la mónada paterna[29].

---

do en sostener que aquí el término *díada* significa la doble función del Intelecto, contemplativa y demiúrgica, cf. R. MAJERCIK, *Chaldean...*, págs. 241-242. La interpretación se basa en PSELO, *Boceto* 74, 9 y ss. (pág. 162), pero la diada se muestra aquí en relación con la aparición y funciones de la *díada indefinida,* fundamental para explicar el surgimiento de la multiplicidad de los seres. Cf. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedânta,* p. 116 y págs. 92 y ss. La censura de NUMENIO (fr. 52, pág. 287), también incluiría a los seguidores de los *Oráculos.*

27 Lo primero que surge de lo divino y permanece junto a El para reflejarlo como Pensamiento interno, seno o potencia divina, es el sustrato inteligible, la materia primigenia, la que de inmediato permite la pluralidad de los seres inteligibles en el Intelecto y por la que asimismo es posible la multiplicidad sensible en el mundo supra e infralunar. Ver también frs. 12, 31 y cotéjese PSELO, *Boceto* 75, 27 (pág. 164).

28 Es decir, todo pertenece y deriva del *pŷr hén.* Esta es la característica propia del gran Dios de los caldeos, ser un Fuego oculto que adquiere diversas características y formas. Ver frs. 3, 5, 148 y M. ITÁLICO, *Carta* XVII, 181, 10-15 (pág. 155). Las semejanzas con los gnósticos simonianos y otros y algunos testimonios del Antiguo y Nuevo Testamento son apreciables. Sobre los influjos iranios en este universo de creencias en el que se incluyen también a los magos anatólicos, ver P. DU BREUIL, *Zarathoustra et la transfiguration du monde,* París, 1978, págs. 233-363, y G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran,* págs. 99-106, 191-197, 220-232, 272-274, 291-295 y 300 y ss.

29 La mónada paterna es otra designación para la potencia divina, puesto que la mónada del Padre es el acto de concepción del Bien. El Oráculo anunciaría, pues, al Padre como idéntico con el Bien y a su autoconcepción como mónada. Ver la confirmación de PROCLO, *In Eucl.*

12 ... Es una mónada extensa y engendra dos[30].

13 Pues del principio paterno nada imperfecto corre rápidamente[31].

14 El Padre no inspira temor, sino que infunde persuasión[32].

15 Quienes no sabéis que cualquier dios es bueno ¡Ah, desgraciados, moderaos...![33].

16 ... En el Silencio[34] de los padres[35] alimentado por Dios...

98, 16-18 F. Existen paralelos gnósticos sugestivos, por ejemplo, *Anónimo de Bruce,* 14, 20-24 (MacDermot, pág. 236) y *Evangelio de la Verdad* (*CNH* I, 3), 36, 35-39.

[30] La mónada, autoconcepción paterna como queda dicho, y lo que más se afina hacia Dios (ver fr. 1 con n. 5), es unidad doble, como el primer reflejo paterno.

[31] O sea, desde la fuente oculta del Padre surgen los arquetipos intelectuales perfectos. Ver fr. 7 y el *Comentario* de Pselo (1148a, página 151).

[32] Se recuerda la necesidad de ausencia de vehemencia para poder experimentar lo Inteligible, ver fr. 1, así como diversamente Pselo, *Comentario* 1141d (pág. 148) y fr. 81.

[33] Con la interpretación de A. J. Festugière, *Commentaire sur la République,* I, pág. 43.

[34] «En el silencio» (*têi sigêi*), locativo en relación con Proclo, *In Tim.* III, 92, 7 y ss.: «Porque tal es aquel Intelecto, en actividad antes de toda actividad, porque tampoco ha procedido, sino que ha permanecido en el 'Abismo paterno' y en el santuario en el 'Silencio alimentado por Dios'». Ver Festugière, *Comm. sur le Timée,* III, pág. 127 y n. 3.

[35] Se refleja aquí una enseñanza gnóstica caldaizada. «Los padres», los tres miembros de la tríada primera, se conservan en el «Silencio del Padre». Los testimonios gnósticos son innumerables. Dos elocuentes: *Apócrifo de Juan* 27, 14-28, 4 (ver García Bazán, *Gnosis*[2], pág. 272 y M.

17 ... Para quien comprende[36] es alimento lo inteligible[37].

18 Quienes conocéis[38], al concebirlo, el Abismo paterno supramundano[39].

19 Todo intelecto concibe a este Dios...[40].

20 Pues el Intelecto no es con independencia de lo inteligible, ni lo inteligible existe aparte del Intelecto[41].

20 bis (El Padre es) un Inteligible, que tiene en sí mismo lo que concibe[42].

21 ... Pues es todas las cosas, pero inteligiblemente[43].

TARDIEU, *Écrits Gnostiques,* págs. 260-261) y *La Protennoia Trimórfica (CNH* XIII, 1) 45, 2-8.

[36] Hemos adoptado la ordenación del texto de Des Places.

[37] Cf. PLATÓN, *Fedro* 247d, 1.

[38] Este fragmento forma parte de un himno, como señala Proclo.

[39] Los seres intelectuales, las ideas del Intelecto, al ser pensadas por éste diversifican al Abismo o Silencio del Padre, lo revelan en una totalidad discriminada. El *bythós patrikós* es el seno o profundidad paterna de que habló el fr. 16 como *Sigḗ.* Las noticias gnósticas en paralelo que amplían la doctrina implícita en la expresión «en el seno del Padre» de *Jn.* 1, 18, son recurrentes. Ver «Introducción General», pág. 34.

[40] O sea al Padre, pero en tanto que Abismo paterno.

[41] Afirmación sobre la inseparabilidad de la inteligencia y lo entendido que es tesis de una rama de platónicos, cf. PORFIRIO, *V. P.* XVIII y PLOTINO, *En.* V, 5 (32), 1 y 2. Este Oráculo no contradice al fr. 1, en el que *tò noētón* reviste sentido absoluto. Ver igualmente Oráculo 17.

[42] Ahora se trata de lo Inteligible como la gravidez propia del Padre.

[43] El Padre lo es todo en estado de gravidez, como el seno paterno y la semilla o potencia de todas las cosas.

22 Pues el Intelecto paterno dijo que todas las cosas fuesen divididas en tres, gobernándolas todas por el Intelecto del siempre [primerísimo Padre][44]; todavía no[45] había indicado su voluntad con un signo de cabeza, y ya[46] se encontraban divididas todas la cosas[47].

23 Para que una tríada tenga en sí[48] todas las cosas midiéndolas[49] todas[50].

24 (Dividiendo la continuidad) en principio, fin y medio, según el orden que corresponde a la necesidad[51].

25 El Padre pensó esto y al punto ante él[52] un mortal estaba animado[53].

---

44 Se completa la laguna con *prōtístou patrós* siguiendo a Kroll y Des Places.

45 *Ou* por *hoû* de los códices. Ver J. Bidez, en *Revue de Philologie*, 26 (1902), 180-181.

46 *Ēdē* por *eídē* según Dasmacio, II, 60, 29. .

47 Todo vástago es triple por su composición funcional, como lo es el Intelecto que los gobierna. Pensar, querer y existir coinciden en el acto divino y así se difunde en sus productos. Sobre el tema de la tríada aquí implícito ver los fragmentos que siguen.

48 *Synéchein,* ver asimismo fr. 30.

49 *Katà... metroûsa,* tmesis o separación de *katametrô.*

50 Se trata de la tríada ideal, constitutiva de cada arquetipo y que en relación con el modelo se manifiesta como medida en cada ser particular. Al contrario, coherentemente, en el fr. 1, el Intelecto no puede medir a lo Inteligible o seno del Padre.

51 Los tres momentos de la continuidad sin rupturas *(synochḗ)* del cosmos persisten o son gobernados por la tríada inteligible que lo constituye en cada ser intrínsecamente y permite el progreso del cosmos como un viviente, cf. Proclo, *In Parm.* 904, 12.

52 *Hôi,* dativo ético, con Festugière, *Comm. sur le Timée,* V, pág. 197.

53 Ver fr. 22. Sincronicidad de pensamiento, voluntad y ser.

26*

27 Pues en todo el mundo resplandece una tríada, a la que gobierna una mónada[54].

28 Porque todas las cosas están sembradas en el seno de esta tríada[55].

29 Porque a partir de esta tríada el Padre ha mezclado todo soplo vital[56].

---

[54] Cada orden de realidad es una unidad de triple función constitutiva.

[55] *En... kólpois.* Ver fr. 29.

[56] En la primera tríada, que es el tejido de composición del seno paterno, todo está en potencia de producción. La tríada está constituida por Padre-Potencia e Inteligencia, o sea, por la triple función paternal, dinámica e intelectual, abiertas entre sí, en comunicación total y, por eso cada una constituye una tríada en la que predomina la función propia, cf. PSELO, *Exposición caldaica* 1149c (pág. 155); *Boceto* 73, 5-15 (pág. 161); *Escolio a Gregorio Nacianceno* 163, 10 (pág. 172). Como constituyen el Abismo paterno se las llama con toda propiedad «inteligibles», recuérdese el fr. 1 y confirmar con PSELO, *Exposición asiria* 122, 5 y ss. (pág. 159) y M. ITÁLICO, *Carta* XVII 181, 5 y ss. (pág. 174). Ahora bien, el predominio de la función paterna consiste en ser productiva respecto de la potencia e inteligible respecto del intelecto, porque es destino de conocimiento para la inteligencia y origen del acto o acción cognoscitiva en que consiste la actividad de la potencia (por eso se advierte también por M. Itálico que el Padre es fuego sagrado), estaríamos, pues, en presencia del ser o existencia. La Inteligencia, por su lado, es básicamente conocimiento, tiene al Padre como objetivo y a la Potencia como acto. La Potencia, por último, está entendiendo al Padre y siendo entendida por la Inteligencia, es así actividad viviente. No es de extrañar, pues, que Damascio haya identificado esta tríada con la porfiriana *hýparxis-zōḗ-noûs,* equivalente, asimismo, a la plotiniana y neoplatónica en general, *ón-zōḗ-noûs.* Sinesio de Cirene percibió estas funciones constitutivas del seno paterno e infiltró su terminología dentro

30 Fuente de las fuentes, matriz que contiene todas las cosas[57].

31 Desde estos dos deriva el lazo de la tríada primera, la que no es primera, sino en donde[58] los inteligibles son medidos[59].

32 [Esta][60] es laboriosa[61], dispensadora del fuego portador de vida y, llenando el seno fecundo[62] de Hécate..., extiende sobre los ensambladores[63] la fuerza vivificante[64] del fuego muy poderoso[65].

---

de la teología trinitaria cristiana (ver *Himnos* I, 402-405 y II, 199-200). Los gnósticos, sin embargo, se les adelantaron a todos apoyándose en sus especulaciones en torno al Nombre de Dios, que es el Hijo, como se torna notable en el *Anónimo de Bruce* y en escritos de Nag Hammadi (*Evangelio de la Verdad, Alógenes, Zostriano, las Tres estelas de Seth,* etc.), pero incluso en las informaciones de Ireneo de Lyon. Cf. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo...,* capítulos VIII y XIII.

57 Lo específico del Oráculo consiste en afirmar que el seno paterno, como potencia indeterminada, es Principio de principios (= las ideas) y madre que todo lo contiene ocultamente y bajo esta forma mantiene y comprende (*synochéō*) la totalidad. La expresión equivale a la de «fuente y raíz» utilizada por la tradición neopitagórica para la *tetraktýs* y manejada con soltura por platónicos pitagorizantes y gnósticos.

58 *Hoû* con rechazo de la conjetura de Kroll, *ou.*

59 Afirmación de la tríada primera, ya revelada en el seno paterno. Ella procede e implica ya, como mónada triádica, modelo y sustrato (cf. frs. 12 y 27). Esta primera composición (lazo: *dēma*), gobierna las ideas o el contenido del Intelecto paterno, los *noētá* aludidos. Ver igualmente frs. 23 y 28.

60 La «tercera tríada inteligible».

61 *Ergátis,* el Intelecto operativo.

62 *Zōogónos,* apelativo frecuente para caracterizar al Alma/Hécate.

63 *Synochēîs,* con la doble acepción de *synéchein.* Ver n. 57.

64 *Zeídōron* con los códices, contra el *zeidōroio* de Des Places.

65 La tercera tríada en tanto que Intelecto que actúa otorga el fue-

33 ... Artífice[66], obrero del mundo ígneo[67]...

34 De allí[68] brota[69] la génesis de la materia multifacética[70]; de allí el torbellino ígneo se arroja violentamente y debilita la flor del fuego[71] al lanzarse a las cavidades de los mundos; porque desde aquí todo comienza a tender hacia abajo rayos admirables[72].

---

go vital al alma universal, principio, germen o seno de la vida cósmica. Pero esta vida proveniente de un Fuego superior, no se dispersa en el cosmos, lo alcanza debilitada y mantiene un orden coordinado que es reflejo del poder de cohesión que en Intelecto ejercitan los potentes *synocheîs,* que colocados entre *íyngas* y teletarcas llevan a cabo esa función unitiva entre las tríadas intelectuales. Cf. PSELO, *Exposición asiria* 123, 1 y ss. (pág. 159).

66 *Ergotechnítēs,* apelativo referido al demiurgo o Intelecto operativo.

67 O sea, del empíreo. Ver fr. 5.

68 El seno paterno, «fuente de las fuentes». Ver fr. 30.

69 *Apothrō̂skei,* con KROLL, pág. 20.

70 *Polypóikilos,* capaz de recibir la muchedumbre de las formas, porque en su primigenia aparición como díada en el Silencio paterno es sustrato de indistinción. De tal modo puede decirse de ella que es «nacida del Padre» (*patrogenḗs*), con doble sentido. Ver PSELO, *Boceto* 75, 27 (pág. 164).

71 *Ánthos pyrós,* la extremidad o punta ígnea. Ver frs. 1 y 35 para un razonamiento análogo.

72 La materia originada desde el Padre para sustrato de lo múltiple hace su aparición totalmente indeterminada en la profundidad paterna, es soporte multifacético en el Intelecto y desde aquí, hecha avanzar por el Intelecto agente (fr. 32), en la medida en que progresa debilita lo más puro del fuego inteligible, que es el que permite la unión del alma y el intelecto. El fuego trasmundano se refleja en los astros cuyos rayos divinos alcanzan al mundo inferior.

35 Desde él se arrojan rayos indoblegables[73], senos capaces de contener el torbellino ígneo del resplandor brillantísimo[74] de Hécate nacida del Padre, y la flor del fuego ceñido por abajo, y el soplo poderoso más allá de los polos de fuego[75].

36 El Intelecto paterno llevado por guías indestructibles[76] que resplandecen de modo indomable[77] por surcos[78] de fuego inflexible[79].

37 El Intelecto paterno, una vez que concibió con designio vigoroso[80] a las ideas de todas las formas, se lanzó sibilante[81], y todas estas[82] se arrojaron desde una misma fuente, porque desde el Padre venían no sólo el designio, sino también la perfección. Separadas, no obstante, por el fuego intelectivo, se dividieron en otras ideas intelecti-

---

73 *Améiliktos,* inflexible, que no se curva. Ver también fr. 36.

74 *Pamphengẽs,* corregir la errata del texto de Des Places.

75 A partir del Intelecto operativo surgen las irradiaciones ideales que Hécate/Alma del universo recibe y manifiesta con su total pureza ígnea. De aquella operación asimismo procede el hálito lleno de poder (antes de debilitarse como envoltura de los entes encósmicos), que está por encima de la esfera de las fijas. Véase LEWY, *Chaldaean,* página 122.

76 *Arrátois,* conjetura de W. Crönert admitida en la edición de Pasquali.

77 *Ágnampton,* ya con Kroll, contra el *áknapton* de los códices.

78 *Holkós,* se aplica al curso de los astros, ver LEWY, *Chaldaean,* pág. 135, n. 260 al final.

79 El Oráculo se refiere al desplazamiento firme y sin desvíos de las estrellas que siguen el orden señalado por el Intelecto.

80 *Roízō,* aparece dos veces en el fragmento.

81 *Akmádi boulêi.*

82 *Miâs ápo...pâsai,* con la cojetura de B. Schneck.

vas; porque el Soberano[83] ha hecho preexistir al mundo multiforme un modelo intelectivo incorruptible, y persiguiendo ordenadamente[84] su huella, se mostró con su forma, grabado[85] por ideas de todo tipo. La fuente de ellas es única y de ella se lanzan silbando otras ideas, repartidas, inabordables, fragmentándose sobre los cuerpos cósmicos, las que semejantes a un enjambre, se mueven alrededor de un seno imponente, reflejando[86] por doquier pensamientos intelectivos que cosechan[87] en modo abundante en la fuente paterna, flor de fuego, en el más alto punto del tiempo que no reposa. La fuente primera paterna perfecta en sí misma[88] ha hecho brotar estas ideas primordiales[89].

---

83 *Ánax.*

84 *Katá kosmón* con los códices, contra el *kat' ákosmon* de KROLL (pág. 23), seguido por Des Places. Sobre la idea del mundo como huella ver PLOTINO, *En.* I, 6 (1), 3 *in fine,* etc. y nuestro *Neoplatonismo y Vedânta,* págs. 71 y ss.

85 *Kecharagménos,* conjetura de Wendland. Ver KROLL (pág. 80).

86 *Stráptousai,* es conjetura de Thilo.

87 *Dreptómenai,* conjetura de Thilo.

88 *Autotelễs* del códice A, unánimemente adoptado.

89 Este es el más extenso de los fragmentos caldaicos conservados y aporta la doctrina de los *Oráculos* sobre las ideas, su origen y manifestación. El Intelecto, pensamiento que contiene las ideas como lo inteligible intrínseco (ver fr. 20), destella con energía al conocerse, acto que le ha sido posible por el conocimiento y decisión del Padre que reposaba en su seno, origen de toda generación múltiple (cf. la ratificación que nos llega a través de Sinesio, *Himnos* II, 190-212). Todo brota (*ekthrṓskein*) del Padre, fuente única, sus dos emanaciones inmediatas: *a)* los misterios triádicos de la autoconcepción en la que está presente su Voluntad como Padre, *b)* la autogeneración intelectual. Las ideas en el Intelecto son inteligibles e intelectivas, objeto y sujeto que está conociendo y de este modo operan como arquetipos para el mundo. Todo depende del Rey único o Soberano, aunque los entes cósmicos provienen

38 Estos son pensamientos paternos, tras los cuales mi fuego se enrolla[90].

39 Porque, una vez que concibió obras, el Intelecto paterno engendrado por sí mismo[91] sembró en todas las cosas el lazo cargado de fuego[92] del amor para que todo continuara amando por un tiempo ilimitado y no sucumbiera lo que estaba tejido por una luz intelectiva paterna; con la ayuda de este amor los elementos del cosmos[93] persisten fluyendo[94].

40 ... A los principios[95], que al pensar las obras inteli-

---

de la unidad múltiple que es el Intelecto y bajo su aspecto de Intelecto demiúrgico. Irradiando con ímpetu, según se dijo, irrumpe hacia afuera el Intelecto y como un enjambre de abejas llenas del néctar de las ideas, sus copias se mueven zumbando en el seno de Hécate (ver fr. 32 en relación con frs. 28 y 35), término culminante de los modelos operativos del Intelecto demiurgo.

90 Reconstrucción de LEWY, *Chaldaean,* pág. 91, n. 97, apoyada por E. R. Dodds y recogida por Des Places.

91 *Autogénethlos.*

92 *Pyribridḗs.*

93 *Kósmou stoicheîa,* se trata de los astros.

94 El Intelecto es autoengendrado porque apareciendo desde el seno paterno (autoconcebido) se conforma a sí mismo autorreflexivamente. Cumplida esta operación ya está saliendo desde sí. O sea que mira hacia sí y hacia afuera para generar algo otro. De este modo «concibe obras» y en ellas, una vez realizadas, está el lazo del amor que mantiene la estabilidad, comunión y amistad del universo y evita su dispersión. El orden celeste reflejado en la carrera de los astros es conservado en su lugar por el *érōs* que, como en Plotino, es una aspiración que permite la estabilidad y unidad de la realidad que desea. Cf. M. TARDIEU, «Les Oracles Chaldaïques», págs. 233-235 y GARCÍA BAZÁN, «La concepción griega y cristiana del amor», *Homooúsios* I (1986), 1, 10-33.

95 Serían los poderes mágicos según Damascio (II, 203, 27). Ver LEWY, *Chaldaean,* pág. 115 y n. 190.

gibles del Padre, las han cubierto con acciones sensibles y cuerpos[96].

41 ... Conociendo lo sensible como algo que puede tocarse[97].

42 ... por el lazo del amor admirable[98], que brotó[99] el primero del Intelecto habiéndose vestido[100] con fuego que está ligado con el fuego (del Intelecto) para mezclar las cráteras-fuente poniendo en ellas la flor[101] de su fuego[102].

43 ... por el amor (desplegarse) las profundidades de su alma[103].

---

96 Las *íyngas* darían forma a los acontecimientos y seres sensibles que son las copias de las ideas operativas del Demiurgo. Por tratarse de copias las ideas aparecen envueltas.

97 Contacto (*epaphḗ*) inmediato o conocimiento evidente que el Alma posee de los objetos sensibles como realidades estables en ella.

98 Cf. fr. 39.

99 Cf. fr. 37.

100 Cf. fr. 2 con n. 9.

101 Cf. *Ilíada* IX, 489 y ver LEWY, *Chaldaean*, pág. 128, n. 235.

102 La atadura de Amor, que distingue y une a las ideas, surge también en primer lugar del Intelecto para ejercer idéntica función uniendo el fuego inteligible con el inferior. De este modo da lugar a la flor de fuego que domina en las potencias hipercósmicas.

103 *Érōti* [tà] *báthē... tês psychês*, cf. H. D. SAFFREY y L. G. WESTERINK, *Théol. Plat.* I, pág. 11 y pág. 133, n. 4, en donde se facilitan las explicaciones filológicas que han permitido recuperar el texto del arquetipo. Subsiste, empero, una dificultad métrica. El Oráculo envuelve un significado próximo al fr. 112 y se relaciona a los fragmentos que siguen sobre la tríada.

44 ... habiendo mezclado la chispa anímica con dos términos concordantes, intelecto y asentimiento divino [104], a los que agregó, como tercero, el casto amor, lazo venerable que domina a todas las cosas [105].

45 ... sofocación del amor verdadero [106].

46 ... fe, verdad y amor [107].

47 Y que te alimente una esperanza cargada de fuego [108]...

48 Porque todas las cosas en estas tres se gobiernan y son [109].

49 ... luz engendrada del Padre; pues sólo [110] (la Eternidad), tras haber cosechado de la fuerza del Padre la flor

---

[104] *Neúmati* con el original seguido por Lewy.

[105] El alma es una tríada divina, el Padre ha mezclado en ella lo propiamente divino, la chispa (*spinthḗr*) (cf. M. TARDIEU [*Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975), 225- 255]) con inteligencia y voluntad, dos facultades en acuerdo, a las que ha agregado el amor que desea hacia lo alto y gracias a lo cual se mantiene la unión activa y la unidad de cada alma y del todo.

[106] Oprime el amor violento, que se opone al movimiento de aspiración hacia los inteligibles y de este modo deseca el alma, cf. PROCLO, *In. Remp.* II, 347, 8 y I, 176, 22-23, así como *In. Alcib.* 117, 13 ss. y 17 ss. sobre los amores opuestos. Otros datos en H. BIETENHARD, voz *pnígō, TWzNT,* 6, 453-456.

[107] Ver fr. 48.

[108] *Pyréochos,* con KROLL (pág. 26, n. 2).

[109] Cf. GARCÍA BAZÁN, «Sobre la tríada 'fe, verdad y amor', Oráculos 46 y 48», *Homooúsios* I (1986), 2.

[110] *Mónos,* conjetura de Kroll, ratificada por A. J. Festugière.

del Intelecto, tiene al Intelecto paterno para pensar [y] dar [inteligencia][111] a todas las fuentes y principios, hacerlos girar[112] y permanecer siempre en incesante torbellino[113].

50 ... el centro de Hécate se mueve en medio[114] de los padres[115].

51 Porque de su flanco derecho, donde los cartílagos forman cavidad, brota con generosa abundancia la corriente líquida del alma primordial que anima completamente luz, fuego, éter y mundos[116].

52 En el costado izquierdo de Hécate reside la fuente de la virtud, que permanece íntegra en el interior sin dejar escapar la virginidad[117].

---

111 Es conjetura de Kroll.

112 *Dineîn,* conjetura de Kroll con *In Parm.* 1161, 28. Ver FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* IV, pág. 31, n. 3.

113 *Áoknos,* ver frs. 37 y 38: *akoímētos.* La eternidad, personificada, como disposición del Intelecto, nacida de la potencia del Padre y alimentándose de ella («flor del Intelecto», recordar fr. 1), abraza y penetra como luz al Intelecto y da pensamiento a los padres y ordenadores del universo, que sin cesar, como seres intelectivos o sus reflejos, giran sin interrupción y constantemente en torno del Intelecto, que es la causa de su pensamiento.

114 *Mésson,* con Kroll.

115 Hécate, la diosa del seno fecundo (fr. 32), es el lazo que une a los padres que están sobre y bajo ella. El padre que sólo entiende (*hápax epékeina*) y el que entiende y opera (*dìs epékeina*). De este modo de sus costados puede brotar la vida ordenada inteligiblemente.

116 Se habla del alma del universo y de su capacidad generativa. De su flanco derecho proviene la luz intelectiva de su cuerpo, el universo celeste o mundos supralunares.

117 La fuente productora de la virtud permanece incorruptible, sin

53 ... después de los pensamientos del Padre habito yo, el alma, que animo con calor todas las cosas [118].

54 Sobre las espaldas de la diosa se balancea una naturaleza inmensa [119].

55 Pues sus cabellos hieren la mirada con una luz que se estremece [120].

56 Rea verdaderamente es fuente y efusión de los intelectivos bienaventurados, porque ella es la primera en potencia que habiendo concebido el nacimiento de todos en su seno inefable, lo extiende, rápido en su carrera, sobre todo [121].

57 Pues el Padre infló los siete firmamentos de los mundos [122].

---

descender, mientras que sus esfuerzos pueden contaminarse. Para el comentario de Pselo, ver pág. 142, n. 10.

[118] A continuación del Intelecto está situada el Alma universal, cuyo hálito cálido es origen de vida cósmica.

[119] La naturaleza depende de la diosa y suspendida por ella le da a todos los seres el soplo vital. Ver Proclo, en FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* pág. 38.

[120] Diferimos de las restantes versiones. El texto tendría sentido ritual y la cabellera sería de serpientes. Cf. *blépontai es oxý* con fr. 1: «que ilumina con cortes intelectivos».

[121] De Rea (= Hécate) proceden los seres del nivel supralunar, los que atesora concebidos en su seno. Contrástese la expresión «seno inefable» con frs. 28 y 37.

[122] El *dìs epékeina,* demiurgo inmediato, ha expandido la bóveda de las siete esferas celestes.

58 Fijó sólidamente (el fuego solar) en el lugar del corazón... [123]

59 (El) mundo solar (y la) luz total... [124]

60 Fuego canal [125] de fuego... y administrador de fuego [126].

61 *a)* El curso del éter y el impulso inmenso de la luna y las corrientes de aire...
b) Eter, sol, hálito de la luna, guías de aire...
c) De los círculos solares y de los resonantes sonidos lunares [127] y de los senos aéreos...
d) ... parte del éter y del sol y de los canales de la luna y del aire...
e) [Una parte] del éter y del sol y de la luna y de cuanto nada en el aire... [128]

---

123 O sea que el sol está en medio de los siete planetas, según el orden astronómico caldeo, cf. MACROBIO, *In Somn. Scipionis* I, XIX, 1 y ss.

124 La referencia es al sol y a la luz hipercósmica, modelo de la universal o encósmica. Ver Proclo, en FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée* IV, pág. 110.

125 *Exochēteuma,* no está registrado en *LSJ,* pero ver MAJERCIK, *Chaldean,* pág. 300.

126 Proclo sigue insistiendo en que más allá del fuego sensible hay un sol inmaterial; podría ser una de las fuentes de Hécate, según PSELO, *Boceto* (pág. 161), ver también M. ITÁLICO, *Carta* XVII, págs. 174-175.

127 Cf. el *roizeîn, roîzos,* etc. de los frs. 37, 107 y 146.

128 Sobre la variante *menaión te drómena,* cf. FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* IV, pág. 84, n. 1.

f) ... y el aire espacioso y el curso de la luna y el que siempre gira del sol[129].

62 (Los) éteres de los elementos...[130]

63 Arrastrado en forma convexa...[131]

64 El curso lunar y la procesión astral[132].

65 Y hay en medio, en quinto lugar, otro canal conductor de fuego, desde donde desciende [también] un fuego portador de vida hasta[133] los canales materiales[134].

66 Cumpliendo las obras cuando se mezclan los canales del fuego imperecedero[135].

67 De fuego y de agua, de tierra y de éter[136] que todo lo alimenta[137].

---

129 Se trata de una descripción cosmofísica en relación con el alma y la purificación del vehículo astral. Sobre el tema, cf. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo...* cap. V.

130 Es decir, los astros. Cf. fr. 39, n. 93.

131 Ver Proclo, en FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* II, págs. 174-175 y n. 1.

132 Ver fr. 107 y n. 201.

133 *Méchri kaí,* conjetura de Kroll, códices *méchris.*

134 Se trata del sol y del calor de vida que otorga a los seres terrestres, según LEWY, *Chaldaean,* págs. 153-155.

135 La referencia es a la vida anímica que realiza las acciones sagradas o teúrgicas una vez que se une el fuego participado con el participante.

136 El éter equivale aquí al aire.

137 El demiurgo que forma el mundo de los cuatro elementos aquí aludidos con sus propias manos (*autourgôn*), es el «más allá dualmente».

68 Porque aunque existiera una masa ígnea diferente, cualquiera que[138] fuese, no obstante fabricaría con sus propias manos el todo, para que el cuerpo cósmico se completara y para que el cosmos se manifestara y no pareciera membranoso[139].

69 Porque subsiste como una imagen de Intelecto, pero el producto[140] tiene algo de cuerpo[141].

70 Porque la naturaleza inagotable[142] gobierna los mundos[143] y las obras, para que el cielo arrastrándolo todo recorra una carrera ininterrumpida y el sol vaya rápido alrededor del centro según su hábito[144].

71 (Apolo) que se jacta[145] de la armonía luminosa...[146]

---

[138] *Hótis,* conjetura de W. Theiler por *tís.* Cf. FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* III, pág. 81, n. 1.

[139] La referencia es al fuego inferior, incluido el sol, diferente del celeste, modelado por el demiurgo para que el cuerpo cósmico no quedara inarticulado y fuese visible. Cf. MAJERCIK, *Chaldean,* p. 307.

[140] *Teuchthén* según los códices.

[141] El mundo es copia del Intelecto, pero producido desde él lo invade la materia sensible y así participa de la ordenación corporal sensible. Cf. PLOTINO, *En.* V, 8 (31), 9, 28-31.

[142] *Akámatos.* Cf. frs. 37 y 87.

[143] Se trata de los astros. Los «elementos» de frs. 39 y 62.

[144] La vida cósmica todo lo domina, el cielo puede así cumplir su movimiento circular y también el sol su movimiento normal en torno a la tierra (el diurno y el anual). Con ausencia de vida este desplazamiento sin pausa no sería posible.

[145] Conjetura de KROLL (pág. 36), códices: *gauroúménou.*

[146] La referencia es a Apolo (= Helios). Cf. SINESIO, *Himnos* VIII, 36-37.

72 Pues también yo, divina[147], he llegado[148] como un guerrero armada de todas las armas[149].

73 En ellos[150] está un primer curso sagrado, en medio el aéreo, en tercer lugar, finalmente, aquel que por el fuego calienta a la tierra. Porque todo sirve a esos tres principios poderosos[151].

74 ... principio-fuente[152].

75 Se inclina bajo ellas[153] un canal soberano[154].

76 Éstas, puesto que son muchas las que se lanzan con ímpetu, se aproximan a los mundos brillantes. Entre ellas hay tres que son las cimas, [la del fuego, del éter y de la materia][155].

---

147 *Theeíē,* conjetura de LUDWICH (*ad. Proc. Hymn.* II, 16).

148 *Hêka,* corrección de LEWY (pág. 95, n. 118).

149 La alusión es a Hécate.

150 O sea en los tres principios que se reiteran al final.

151 Se trata de la tríada hipercósmica que, reflejando a la tríada de los ensambladores, sujetan a su servicio a la tríada cósmica: empíreo, esfera de lo etéreo con el sol y esfera material con la tierra en el centro que recibe el calor solar.

152 Es decir, principio que deriva de una fuente o puede estar en ella. Los principios-fuente parecen subordinarse a los padres-fuente. Cf. M. PSELO, *Boceto* (págs. 161-162) y M. ITÁLICO, *Carta XVII.*

153 Las fuentes, según fr. 74.

154 *Archikós* con Des Places. O sea que bajo fuentes y principios se inclina el curso astral, que es «principal» en tanto que se somete a ellos.

155 Restitución de la parte final de LEWY (pág. 132, n. 250). Las *íyngas* funcionan unitivamente en la triple esfera del universo, de ahí su carácter de *akrótēs.*

77 Las que, siendo pensadas [156] desde el Padre, piensan a su vez también ellas [157], movidas a pensar por sus designios indecibles [158].

78 ... Estando firmes como trasmisores de mensajes... [159]

79 Todo mundo [160] tiene pilares intelectivos inflexibles.

80 Pero también cuanto se somete a los ensambladores materiales [161].

81 Todo cede a los torbellinos ígneos intelectivos del fuego intelectivo, sometido al designio persuasivo del Padre [162].

---

156 *Haí ge nooúmenai [ek],* con LEWY (pág. 132, n. 249).

157 *Autaí, boulaîs aphthégktois,* conjetura de Kroll y puntuación de Lewy.

158 Las *íyngas,* las ideas o contenidos del Intelecto paterno, son su potencia existencial. De este modo surgidas del Padre, porque Él lo quiso, como inteligibles del Intelecto también piensan. Ver PSELO, *Comentario* y *Exposición caldaica* (págs. 131 y 155) y M. ITÁLICO, *Epístola XVII* (pág.. 174).

159 *Diapórthmioi.* Estaríamos aquí en el nivel de las *íyngas* que producen la unión entre lo cósmico y supracósmico en la acción teúrgica. Cf. PSELO, *Boceto* (pág. 161) y M. ITÁLICO, *Carta XVII* (pág. 174).

160 *Pâs kómos,* con KROLL (pág. 40). Estos «sustentáculos» son los guías cósmicos —cf. PSELO, *Comentario* (pág. 131)— que operan también por medio de los indoblegables y el *hypozōkós.*

161 Se trata de los *synocheîs* (ver fr. 32). Siguen a las *íyngas* —ver PSELO, *Boceto* (pág. 161)—, mantienen la conjunción de la procesión múltiple y son de este modo guardianes (*phrouroí*).

162 A los guardianes directos del cosmos, remolinos de fuego que proceden de los guías cósmicos, obedece todo (ver fr. 80), siguiendo el

82 Ha encomendado a sus torbellinos ígneos vigilar las cimas, tras mezclar en los ensambladores un ardor de fuerza propio[163].

83 ... hacedores del todo[164].

84 Porque el que ensambla a todos[165], ése subsiste íntegro fuera.

85 ... ala del fuego...[166].

86 ... teletarca soberano de almas[167].

87 Pero el nombre venerable es también[168] el que en un circuito incansable[169] se lanza[170] sobre los mundos al mandamiento impetuoso del Padre[171].

---

plan paterno (ver frs. 14 y 77, que indican la intervención de lo volitivo por medio de las *íyngas*).

163 Este Oráculo guarda relación con los anteriores. Los ensambladores concentran vitalmente la potencia (*alkḗ*) paterna (frs. 32 y 49), luego deben también vigilar los principios unitivos (*íyngas*) del empíreo, el éter y la luna (cf. fr. 76).

164 Referencia a los *synocheîs* que, al mantener asido al cosmos, crean al todo como conjunto.

165 *Pántas gàr synéchōn autós pâs éxō hypárchei.* Oráculo reconstituido por SAFFREY-WESTERINK (cf. *Théologie platonicienne,* IV, pág. 162, n. 64). Estamos en presencia de los ensambladores y su relación con los tres órdenes caldaicos encósmicos.

166 Se trata del empíreo en relación con el primero de los teletarcas.

167 El teletarca establecido sobre las regiones etéreas.

168 Verbo sobreentendido, manteniendo el ritmo.

169 Cf. fr. 49, 4: *aóknōi strophálingi.*

170 Ver frs. 14, 34 y 76.

171 Ver frs. 76 y 77. El *ónoma sēmnón* sería el nombre oculto o místico de las *íyngas,* ver asimismo fr. 150.

88 [La naturaleza][172] invita a creer que los démones son puros, y que los vástagos de la materia mala[173] son útiles y nobles[174].

89 ... bestial y desvergonzado[175].

90 ... del seno de la tierra se lanzan perros terrestres que jamás muestran un signo verdadero a un mortal[176].

91 Conductora de perros del aire, de la tierra y del agua[177].

92 ... acuáticos[178].

93 ... tribus que se derraman en oleadas[179].

94[180] El Padre de los dioses y de los hombres ha co-

[172] Cf. SINESIO, *Himnos* V, 52-54, conjetura de Kroll.

[173] Estos *blastḗmata* serían los démones terrestres.

[174] Ver PSELO, *Comentario* (pág. 131). Se trata de los démones engañadores que se revelan en las invocaciones con anterioridad a Hécate. Cf. PSELO, *Acusación al Patriarca* XIII (pág. 167).

[175] La referencia es a un demon malo y terrestre, cf. PSELO, *Boceto* (pág. 161).

[176] Se trata de nuevo de los démones del elemento tierra.

[177] Los démones de Hécate que se distribuyen por aire, agua y tierra.

[178] Los démones de agua que la gobiernan y unifican con su poder.

[179] El pasaje de Pselo dice: «las 'tribus' de los démones 'que se derraman en oleadas'».

[180] Seguimos el texto de FESTUGIÈRE (*Comm. sur le Timée,* II, pág. 176, nota 1) que corrige definitivamente a Kroll. Lo observa también Des Places, pero omite el *dè* adversativo.

locado el intelecto en el alma, pero a nosotros en un cuerpo perezoso[181].

95 ... habiendo puesto en el corazón[182].

96[183] Porque el alma, que es como un fuego brillante por la potencia del Padre, permanece inmortal, es señora de vida y contiene las plenitudes de los múltiples senos[184] [del mundo][185].

97 El alma de los hombres [arrebatada][186] guardará a Dios en sí, [y] sin tener nada de mortal está totalmente embriagada [desde lo divino]. Alaba, pues, la armonía, bajo la que reside el cuerpo mortal[187].

---

181 El Intelecto paterno, padre de astros y hombres, ha colocado el intelecto en el alma universal, pero a las almas particulares, como la humana, en un cuerpo particular. Ver PLOTINO, *En.* V, 5 (31), 3.

182 Se trata del sello o signo constitutivo existencial de las almas, reflejo de la X del alma del mundo de *Timeo* 36b y fundamental para explicar la actividad teúrgica. Cf. PROCLO, *Extractos caldaicos* V (págs. 122-123).

183 Texto reconstruido en BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés,* I, pág. 159.

184 Sobre *kólpos* ver frs. 28, 32, 35, 37, 56, 61 y 90.

185 Conjetura de Pletón. El alma universal, fuego potente, ya que participa más intensamente del seno paterno, es inmortal y domina a la vida cambiante indefinida, contiene de tal modo las perfecciones por desarrollarse de las posibilidades del orden cósmico. Ver PSELO, *Comentario* (pág. 131). En este Oráculo se delata una mentalidad y vocabulario gnósticos. Ver fr. 10, n. 28.

186 Texto reconstruido hipotéticamente por LEWY (pág. 198, nn. 88 a 90).

187 Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 131) y frs. 71 y 53. La referencia es al alma particular humana en estado de éxtasis. El vocabulario sobre

98*

99 ... ser sometidas, pero sometidas con una nuca indomable[188].

100 ... empañada...[189].

101 ... no evoques la imagen directamente visible de la naturaleza[190].

102 No mires a la naturaleza, su nombre está marcado por el destino[191].

103 ... no aumentes el destino[192].

---

la ebriedad trae a la memoria a Platón y PLOTINO (*En.* VI, 7 (38), 35-36). El testimonio de ARNOBIO (*Adv. Nationes* II, 25), viene aquí mejor que en el fr. 53: Padre-Intelecto paterno-padres-fuentes y alma particular que procede del seno de Hécate que está con ellos.

188 Se trata de las almas sujetas al destino material.

189 *Auchmērós,* «agostada», referencia a la materia intrínsecamente estéril.

190 Se trata de la imagen que se ve frente a frente, *aútopton.* Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 131).

191 Se aconseja desviar el rostro de la luna cuando se adora a Hécate, fuente de vida, pues la luna, su imagen visible, es un nombre, una concentración de potencia atada al destino y que asimismo enlaza a él. Por eso tanto Hécate es *áphrastos* (fr. 56), como su nombre exterior atrae «las corrientes del destino» o démones. Ver LEWY (pág. 272).

192 Es decir, no agregues al destino aquello de que eres responsable, pues así no escaparás de él, sino que lo nutrirás. Cf. PROCLO, *De Prov.* 21, 5-6.

104 ... no manches el *pneûma*[193] ni profundices la superficie[194a].

105 ... no extingas en tu inteligencia...[194b].

106 ... hombre, ¡eres un artificio de naturaleza audaz![195].

107 No pongas en tu mente las inmensas medidas de la tierra[196], porque no [existe] planta verdadera en la tierra[197]. Tampoco midas la dimensión del sol juntando reglas[198]: él se mueve por la voluntad eterna del Padre[199], no por tu causa. Desatiende el silbido[200] de la luna: ella corre siempre por obra de necesidad. La procesión[201] as-

---

193 Se dice, no manches el vehículo del alma (*óchēma*), el cuerpo astral. Ver fr. 120.

194a Al darse profundidad a la superficie se transforma en un sólido. Es posible una influencia pitagorizante en el Oráculo relacionada con la derivación de los números y las figuras geométricas desde el punto. Cf. García Bazán, *Neoplatonismo...*, caps. IV y V.

194b El «amor puro», la «chispa del alma», entre otras, son las posibilidades de complemento de objeto que señala Lewy (pág. 265, n. 18).

195 Preferimos mantener el Oráculo incompleto con Des Places.

196 *Gýes* con varios manuscritos. *Estín* es conjetura de Lewy.

197 Sobre este hemistiquio recuérdese C. H., *Extracto de Estobeo*, fr. A 6 (Nock-Festugière, III, pág. 5).

198 Las *Kanónas* son las tablas astronómicas o cronológicas.

199 Cf. frs. 37, 77 y 81, sobre el designio paterno, que está en relación con la providencia superior o inescudriñable del Padre. Hay equivalencias con la *Prónoia* del *Apócrifo de Juan* barbelognóstico.

200 Cf. fr. 37. El movimiento impetuoso produce por su velocidad un silbido o zumbido.

201 *Propóreuma*, ver fr. 64. Opinión que rechaza la teoría de la precesión o movimiento retrógrado de los equinoccios descubierta por Hiparco, cf. Cumont, *Astrology...*, pág. 34.

tral no ha sido engendrada en tu favor. La amplia palma etérea de los pájaros nunca es verdadera, ni los cortes de víctimas y de entrañas. Todas estas cosas son juguetes, puntales de un fraude comercial. Húyelas, si es que quieres abrir un paraíso sagrado de piedad, donde concurran virtud, sabiduría y buen orden[202].

108[203] Porque, el Intelecto paterno, que piensa los inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se les llama bellezas indecibles[204].

109 Pero el Intelecto paterno no recibe la voluntad de aquélla[205], hasta que no haya escapado del olvido[206] y haya pronunciado una palabra, que la ponga en recuerdo de un signo paterno puro[207].

---

202 El Oráculo rechazaría ordenadamente los diferentes tipos de magia en favor de la teúrgia. Ver PSELO, *Comentario* (págs. 133-135).

203 Este texto es el reconstruido por E. R. DODDS (*Harvard Theol. Review* 54 (1961), 273, n. 34).

204 Se trata de los «símbolos secretos» o «potencias indecibles», al mismo tiempo ocultas en los nombres y los seres, la realidad invisible que es su núcleo constitutivo y que una vez que se desata permite la acción efectiva de la teúrgia. Esta potencia reside en las fórmulas y símbolos rituales especialmente, pero también en las almas y cuando entran en contacto lo divino se moviliza por sí mismo (ver el próximo Oráculo). Estos símbolos son obra del intelecto demiúrgico y reflejan la belleza superior motor interno de los seres. Cf. Proclo, *Extractos caldaicos* V (pág. 122) y PSELO, *Comentario* (pág. 131).

205 El alma, cf. LEWY (pág. 93, n. 50).

206 *Lḗthē*, en relación con el estado de ignorancia o pérdida de las alas anímicas. El tema se difunde entre órficos, gnósticos y neoplatónicos.

207 O sea, el alma no concuerda con el querer del Intelecto, con su fondo subsistente, hasta que ha dejado a un lado lo que lo oculta y materializa y articula una palabra en la que coincide el poder que encierra con el que habita en cada alma como proveniente del Intelec-

110 Busca el conducto anímico[208] desde donde trabajando a jornal[209] para el cuerpo el alma ha bajado en un cierto orden[210] y cómo la elevarás[211] de nuevo en su orden, cuando unas la acción a la palabra sagrada[212].

111 Apresurándote hacia el centro de luz muy viva[213].

112 ¡Ábrase profundidad inmortal del alma! ¡Tiende tú sin reservas hacia lo alto todos tus ojos![214].

113 Es necesario que quien es un mortal con posibilidad de pensar embride el alma, para que no choque contra la tierra infortunada, sino que se salve[215].

---

to. Aquí se repite el fundamento de la acción teúrgica. Cf. Proclo, *In Remp.* 177, 18-23.

208 Ver asimismo frs. 2, 65 y 66.

209 *Thēteúsas,* corrección de Kroll a los códices.

210 *Én tini táxei,* conjetura de Lewy.

211 *Hypébē kaì pôs,* conjetura de Lewy.

212 Cf. PSELO, *Comentario* (págs. 135-136). Fórmulas sagradas y ritual permiten el descubrimiento o manifestación del poder oculto que trasmiten. Desde la exterioridad del símbolo se transita hacia el centro interior que lo sostiene y así lo verifica el alma en la que yace oculto ese poder igualmente.

213 Siguiéndose el modelo literario de *Ilíada* XXIII, 429 y ss. se exhorta al iniciado a unirse al sol, centro de las esferas de luz vivísima (*keládon,* ver fr. 2 y n. 8).

214 Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 142). El fondo inmortal del alma es lo que la emparenta con su origen divino, equivale a su ojo (fr. 1) y la forma enfática aquí empleada tiene que ver con la apertura dócil del alma hacia esa fuente o profundidad.

215 El hombre, dotado de intelecto, debe controlar su alma para que ésta siga el curso del alma del universo y no caiga sobre la tierra o, de estar en ella, para que pueda iniciar el vuelo. La referencia al *Fedro* es clara.

114 ... sumergida por las pasiones violentas de la tierra.

115 Es necesario que te apresures hacia la luz y hacia los esplendores del Padre, desde donde te ha sido enviada el alma vestida con un intelecto múltiple[216].

116 Porque las cosas divinas no son accesibles a los mortales que piensan según el cuerpo, sino a cuantos desnudos[217] se apresuran[218] hacia las alturas.

117 Salvados por su propia fuerza...[219]

118 A algunos ha concedido comprender, por el estudio, el símbolo de la luz; a otros, incluso mientras duermen, los ha hecho fructificar con su poder[220].

---

216 La admonición se dirige al iniciado con el fin de que el alma dotada de intelecto retorne (cf. fr. 113); para la expresión «revestir» ver *De Resurrectione* (*CNH* I, 4), 45, 30, ss., GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo...* cap. IX). Sobre «apresurarse» hacia el Padre cf. frs. 6, 116 y 134 y M. TARDIEU, «Les Oracles Chaldaïques», págs. 203-204.

217 Quienes se orientan hacia la envoltura corporal no retornarán hacia el origen. El motivo de la desnudez tiene relación con los misterios órficos y eleusinos y se observa en Platón, Plotino y los gnósticos, por ejemplo, el *Evangelio de Felipe* (*CNH* II, 3).

218 Cf. fr. 115.

219 *Alkḗ*, cf. fr. 82, 49, etc. Se trata del poder noético que duerme en el alma.

220 El Oráculo se cita en Sinesio como ratificación de que la inspiración poética es posible en sueños. El padre puede iluminar, hace percibir el signo que hay en el alma y permite crecer la simiente interior por la liberación de esa potencia que radica en el alma. Cf. PSELO, *Boceto* 75, 14 (pág. 161).

119 ... poder que une a Dios[221].

120 ... vehículo sutil del alma[222].

121 Porque el mortal que se ha aproximado[223] al fuego tendrá luz de Dios[224].

122 Haciendo brillar el alma por el fuego...[225].

123 ... aligerando (el alma) por el *pneûma* cálido...[226].

124 Quienes impulsan al alma tomando aliento[227] son fáciles de soltar[228].

125 ... luces fáciles de ser liberadas[229].

---

221 Este poder (ver frs. 117 y 118) posibilita al alma liberarse del cuerpo.

222 El cuerpo astral, ver PSELO, *Comentario* (pág. 131).

223 *Empelásas.* Vecindad inmediata en la conversión hacia los dioses, la cuarta etapa, según Proclo.

224 El fr. tiene significado ritual. Quien se aproxima debidamente al Fuego, la sustancia divina común de los seres, amplía el propio e, iluminado, alcanza el nivel intelectivo del alma universal.

225 *Pyrí,* es conjetura de Kroll. O sea, al intensificar el propio fuego, el iniciado abrillanta el alma, de acuerdo con los órdenes angélicos.

226 Cf. fr. 53 y PROCLO, *Extractos caldaicos* I (pág. 115).

227 *Anápnooi,* con Des Places y V[1].

228 La referencia es al alma de los extáticos. Ver PSELO, *Comentario* (pág. 147).

229 Se trata de los astros. Ver M. ITÁLICO, *Carta XVII* (pág. 174).

126[230] ... enciende la antorcha[231].

127 Por doquier alargando las bridas de fuego a un alma no formada[232].

128 ... extendiendo un intelecto ígneo en la obra de piedad salvarás también al cuerpo que fluye[233].

129 Salvad[234] también la envoltura mortal de amarga materia[235].

130 Escapan al ala desvergonzada[236] de la suerte fatal[237], moran en Dios arrastrando antorchas florescentes que descienden del Padre, de ellas cuando descienden, el alma recoge la flor alimentándose de frutos ígneos[238].

131 ... cantan el peán[239].

---

230 *Anápsasa pyrsón,* con SAFFREY-WESTERINK (*Theol. Plat.*, III, 1, 15, pág. 5).

231 El encendido de cada fuego significa el logro de una realidad más elevada.

232 Se trata del control de lo inteligible hacia el alma no ordenada. Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 131).

233 El intelecto del iniciado que se aplica al rito es ígneo, porque proviene del Fuego, él de este modo inflamado contribuye a la salud corporal, pues ahuyenta a los démones. Ver PSELO, *Comentario* (pág. 143).

234 *Sṓzete,* conjetura de Kroll.

235 El fragmento está de acuerdo con el anterior.

236 *Anaidḗs,* cf. fr. 89.

237 *Móirēs heimartḗs,* ver PROCLO, *De Prov.* 164, 27-28.

238 Las almas que han comprendido los ritos se liberan del destino y alimentadas por la luz que desciende, integran el séquito de los astros alrededor del Padre. Cf. frs. 103 y 153.

239 Se trata del himno que cantan las almas mientras ascienden a su lugar celestial, según Olimpiodoro.

132 ... guarda silencio, iniciado[240].

133 Y ante todo, cuando el sacerdote en persona cuida las obras del fuego, que rocíe con la ola helada del agua del mar estruendoso[241].

134 No apresurarse hacia un mundo hostil a la luz, torrente material, en donde hay muerte, agitaciones y naturaleza de soplos violentos, enfermedades míseras[242], putrefacciones y obras que fluyen. Quien quiera amar al Intelecto paterno debe huir de todo esto[243].

135 Porque es necesario que tú no los[244] mires antes de que seas iniciado mientras eres un cuerpo; pues, siendo terrestres, son perros irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos[245].

136 Por ninguna otra razón Dios separa al hombre y le conduce por su potencia viviente hacia senderos vacuos[246].

137 ... Brilla como un ángel que vive en potencia[247].

---

240 Ante la inefabilidad experimentada del misterio, al iniciado nada tiene que decir. Cf. W. BURKERT, *Homo necans*, págs. 291-292.

241 El sacerdote del Fuego debe purificarse con agua de mar antes de iniciar el rito. Ver fr. 66.

242 *Auchmērαí* corrige H. D. Saffrey.

243 El Oráculo da consejos para la elevación desde este mundo material y hostil para las almas hacia el orden del Intelecto en donde reside su arquetipo.

244 Se trata de los démones malvados, cf. frs. 90 y 91.

245 El ritual aquí aludido previene contra la sujeción de los démones. Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 140) y *Boceto* 75, 23 (pág. 164).

246 *Keneás,* conjetura de Cousin.

247 El teúrgo, quien libre de ligaduras terrestres será un ángel.

138 ... en el lugar angelical[248].

139 ... el pensamiento calentado al fuego...[249].

140 Los bienaventurados están prestos (para atender) al mortal que se demora[250].

141 Hay liberación del dios[251] cuando un mortal negligente se inclina hacia estas cosas[252].

142 ... a causa de vosotros han sido ligados cuerpos a nuestros simulacros que se dejan ver directamente[253]...

143 (A causa de la) naturaleza corporal en la que habéis sido injertados[254].

144 ... lo sin forma toma forma[255].

---

248 El Oráculo significaría, según Olimpiodoro, que hay almas de teúrgos que descienden en la generación. Este sería el lugar angélico. Cf. MAJERCIK, *Chaldean*, págs. 374-375.

249 O sea, apropiándose de él la chispa del fuego divino en el alma. Cf. fr. 44.

250 Tal es el sentido que se desprende de la interpretación de Proclo sobre el culto permanente, cf. MAJERCIK, *Chaldean*, pág. 376.

251 *Éklysis theoû.* Toda falta de concentración en el acto teúrgico lo disuelve y los dioses se retiran.

252 *Táde neúōn* es conjetura de Cousin. Lo que es de esta tierra o material.

253 Se trata de la automanifestación de los dioses a los teúrgos.

254 Los mortales han sido injertados corporalmente, por ese motivo no pueden ver incorpóreamente a los seres incorporales, según Proclo.

255 En la luz del éter.

145 ... a conocer una forma luminosa cuando se ha extendido[256].

146 ... Habiendo invocado así, contemplarás o un fuego que semejante a un niño se apresura a saltos sobre la onda de aire[257], o también un fuego sin forma[258] desde donde se lanza una voz, o una luz exuberante que se enrolla silbando en torno al campo; pero también, un caballo de aspecto más resplandeciente que una luz, o incluso un niño subido sobre el dorso de un caballo, inflamado o cubierto de oro o, por el contrario, desnudo, o, incluso disparando el arco y erguido sobre el lomo[259].

147 Si me lo dices a menudo, verás todo como un león[260]. Porque entonces la masa o bóveda celeste no se manifiesta, los astros no brillan, la luz de la luna se oculta y la tierra no permanece firme; sino que todo se ilumina[261] por medio de rayos[262].

148 Cuando veas el fuego sacratísimo[263] brillar sin for-

---

256 Nueva referencia a la aparición luminosa de un dios.

257 Cf. LEWY (pág. 240), quien prefiere dar la idea de torbellino.

258 Cf. fr. 144.

259 Se trata de diversas apariciones posibles dentro del arte hierática, después de invocarse a Hécate.

260 *Pánta léonta,* con Des Places y códices LNpV.

261 *Blépetai dé [te],* con Des Places, rechazando las conjeturas de Lobeck y Lewy.

262 La diosa invocada que produce el cambio sensible es Hécate. Cf. PSELO, *Comentario* (págs. 131-132).

263 La referencia es al Fuego supraceleste. Ver PSELO, *Comentario* (pág. 140).

ma, a saltos[264], en los abismos de todo el mundo, escucha la voz del fuego[265].

149 Cuando llegues a ver que se aproxima un demon terrestre, sacrifica la piedra *mnízuris* invocando...[266].

150 Nunca cambies los nombres extranjeros[267].

151 ... ensambladores[268].

152 ... insecable...[269].

153 Porque los teúrgos no forman parte de la muchedumbre dominada por la fatalidad[270].

154 ... que va en tropel[271].

155*

---

264 *Skirtēdón,* ver fr. 146.

265 Cf. fr. 146 y SODANO, *I Misteri,* págs. 269 y 280.

266 Nueva aparición de un rito para la purificación del vehículo anímico, según LEWY (pág. 290). Ver PSELO, *Comentario* (pág. 150).

267 Como bien afirma LEWY (pág. 240): «Porque su poder no se debe a su significado exterior», sino a la potencia que encierra. Cf. PSELO, *Comentario* (pág. 139). Cf. doctrinas equivalentes en GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo...,* caps. XII y XV.

268 Ver frs. 32, 80, etc., *synocheîs = synocheús.*

269 Indivisible o sin partes, según Proclo y Damascio.

270 O sea, de los humanos dominados por la generación y corrupción naturales. Los gnósticos valentinianos sostienen una creencia similar, ver Clemente de Alejandría, *Extractos de Teodoto* 74 y 75 y *Apócrifo de Juan* 39.1-45.5, para los barbelognósticos.

271 Ver fr. 153, puesto que dice la introducción de Proclo: «Huyamos la masa de los hombres...».

156 Porque ésos[272] no están a una gran distancia de los perros irracionales[273].

157 Las fieras terrestres fijarán morada en tu vaso[274].

158 No dejarás al precipicio[275] los restos de la materia[276]; pero la imagen también tiene parte en el lugar que brilla por doquier[277].

159 ... que las almas que, golpeadas por Ares, han abandonado el cuerpo violentamente son más puras[278] que las que lo han abandonado a causa de enfermedades.

160 ... Es ley indisoluble de parte de los bienaventurados que (el alma) atraviese de nuevo una vida entre los hombres y no en los animales[279].

---

272 «Quienes llevan una vida malvada», aclara previamente Proclo.

273 Cf. frs. 90 y 91.

274 Los démones (cf. frs. 90, 91 y 135) habitarán tu cuerpo.

275 *Krēmnós,* equivalente al mundo terrestre. Ver PSELO, *Comentario* (pág. 107).

276 Interpretamos como el cuerpo astral o vehículo anímico. Lo mínimo o más sutil de la materia organizada, por eso son los residuos, prestos para desaparecer. Difieren los intérpretes, pero PORFIRIO (*Sententiae,* 29) viene en nuestro apoyo.

277 El vehículo anímico purificado se reintegrará en la región celeste.

278 *Katharṓterai ē̃ epí noúsois* con Des Places, que sigue el Escolio de Areths a Epicteto completando el Oráculo. Ver M. L. WEST, *Class. Review* N. S. 18 (1968), págs. 257-258. M. Marcovich, H. D. Saffrey y R. Majercik rechazan esta solución. Cf. MAJERCIK (*Chaldean,* págs. 393-394).

279 Se trata de la creencia en la transmigración en la línea de Amonio Sacas, también seguida por Porfirio.

161 ... penas que se enganchan como grapas a los mortales[280].

162 ¡Ah! ¡Ah!: la tierra les aúlla con fuerza hasta en los hijos[281].

163 No te inclines hacia abajo en dirección al mundo de color negro brillante, debajo del que se extiende un abismo siempre amorfo y disforme[282], tenebroso, sórdido, fantasmal, ininteligible, escarpado, tortuoso, enrollándose siempre como un abismo impotente[283] y que está sin cesar en matrimonio[284] con un cuerpo invisible, inactivo, sin soplo de vida[285].

164 No te inclines hacia abajo[286]; un precipicio yace bajo tierra[287], que arrastra violentamente (al alma) desde el umbral de siete caminos...[288].

---

280 La referencia es a los castigos que sufren las almas y que les impiden liberarse.

281 Cf. PSELO, *Comentario* (págs. 150-151) y LEWY (pág. 298, nn. 152 a 154).

282 Se trata de la materia.

283 Sobre *bythós-báthos* entre neoplatónicos y *Oráculos*, ver GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedânta*, pág. 25 y n. 60 y pág. 116.

284 Sobre el fondo platónico, cf. *Timeo* 49a6-52d6 y LEWY (págs. 296 y ss.).

285 PROCLO, *Theol. Plat.* 36, 3, podría ser un eco del Oráculo, según Kroll (pág. 62).

286 *Mēdè kátō neúsēs* (cf. fr. 163), los paralelos son múltiples en relación con el desvío del alma (ver GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la Gnosis*, pág. 284, n. 23).

287 Cf. fr. 158, ver PSELO, *Comentario* (pág. 138).

288 O sea, desde el empíreo colocado arriba y descendiendo por las esferas planetarias.

165* 166*

167 Centro (es aquello) a partir de lo cual todos (los rayos) son iguales hasta la circunferencia[289].

168 ... que contiene el principio de tres alas[290].

169 ... más allá unitariamente (más allá dualmente)[291].

170 ... han sucumbido ciudades destruidas con todos sus hombres[292].

171* 172* 173* 174*

175 Y potencia primera del Verbo sagrado[293].

176 ... (no) avanzando un pie que trasponga el umbral[294].

177* 178*

---

[289] *Hē ántyx,* la yanta o *periphéreia* = circunferencia. Ver frs. 50, 70 y 111, especialmente el significado del primero, como Hécate.

[290] Se trata del sol y de los seis planetas que describen sus órbitas, tres sobre él y tres bajo él, según el sistema planetario caldeo.

[291] Se trata de los «padres-fuente» que con Hécate integran la tríada de los «guías cósmicos». Ver las explicaciones del fr. 6, n. 19 y del fr. 50, n. 155. Pselo y M. Itálico ratifican esta interpretación.

[292] A causa de la debilidad de los vientos o por su violencia. Los agentes de estas catástrofes serían los démones malvados.

[293] Cf. PROCLO, *Extractos caldaicos* IV (págs. 118 s.). La Potencia o Silencio del Padre, precede al Intelecto proferido o discurso sagrado.

[294] La referencia es a la acción litúrgica.

179 ... gobierno de toda separación[295].

180* 181*

182 ... la sinceridad ingeniosa[296].

183*

184 que se subordina al abismo etéreo[297].

185 ... tiempo del tiempo[298].

186 ... nuestro cuerpo[299] alborotado[300].

186 bis ... imagen que tiene todas las formas del alma[301].

---

295 Porque extirpa la materia y eleva a las almas, según Proclo.

296 *Atrékeia,* que se muestra en Hécate, y costituye una tríada con virtud (*aretḗ*) y sabiduría (*sophía*), cf. LEWY (pág. 50 y n. 160).

297 El mundo solar, cf. PSELO, *Exposición caldaica* (pág. 155).

298 Es el *Aiṓn* o duración circular sin principio ni fin, que los caldeos adoraban como un dios.

299 *kýtos* = vaso, el cuerpo humano. Ver fr. 157.

300 En tanto que participa del flujo de las cosas materiales, cf. FESTUGIÈRE, *Comm. sur la Rép.,* III, pág. 36.

301 Podría ser la naturaleza. Cf. fr. 101.

VOCABULARIO CALDAICO

187*

188*

189 De doble rostro[302].

190*

191 Indecible[303].

192 Material[304].

193 Ser transportado en vehículo[305].

194 De siete rayos[306].

---

302 Alusión a los varios rostros de Hécate, pero más precisamente a la doble función procesual del Alma universal que recibe en su seno a los seres inteligibles y los proyecta o da nacimiento hacia afuera.

303 Sin voz o silencioso. Ver fr. 77 y PSELO, *Escolio* (pág. 172).

304 Según Simplicio así califican los *Oráculos* al cielo.

305 *Epocheîsthai* se relaciona con el *óchēma,* cf. frs. 61, 120, 201.

306 Alusión al sol, como quien hace ascender a las almas.

195*

196 Mancha[307].

197 Llave[308].

198*

199*

200*

201 Vehículo[309].

202 Corte que todo lo acoge[310].

203*

204 Esparcirse[311].

205*

---

307 En relación con la suciedad de la materia. Ver SINESIO (*Himnos* I, 549-554).

308 Denominación para las tríadas inteligible e intelectiva-inteligible.

309 Ver fr. 120 y FESTUGIÈRE, *Comm. sur le Timée,* I, pág. 28 y n. 2.

310 Cf. Proclo, *Extractos caldaicos* I (pág. 115). Nuestra interpretación se inclina por el seno de Hécate, bajo la influencia directa del «padre-fuente» exclusivamente contemplativo, el «más allá unitariamente».

311 Sobre el alma incorporada. Ver FESTUGIÈRE, *Comm. sur la Rép.,* III, pág. 294.

206 Disco[312].

207 Ensamblador[313].

208*

209*

210*

---

312 *Stróphalos,* cf. PSELO, *Comentario* (pág. 140).
313 Ver fr. 32.

FRAGMENTOS DUDOSOS

9 ... y no contener por tu intelecto.

26 Porque el mundo, viéndote mónada triádica, te ha reverenciado.

98 Los éteres han edificado el cuerpo de un hombre sagrado.

155 Inflexible, pesada por detrás y sin parte de la luz.

165 Busca el paraíso...

166 ... no (la) hagas salir, para que no salga teniendo algún (mal)...

171 Que nunca a causa del olvido fluyamos como una fluencia abyecta.

172 (la materia) por cuyas corrientes tortuosas muchos son arrastrados.

173 ... la materia primogénita.

174 Proporciona la vida a los demás, con mayor razón a sí misma.

177 ... los teletarcas se unen con los ensambladores...

178 ... en los retiros inaccesibles de (mi) pensamiento.

180 El torrente de la materia...

181 ... el mundo hostil a la luz...

183 ... lo verdadero está en lo profundo.

187 Exento de vejez.

188 Exento de zona.

190 Que eleva (al alma).

195 Vinculado a zona.

198 El mundo oculto.

199 Que se mueve circularmente.

200 Intercalar.

203 Cadena.

205 Firmamentos.

208 Encuentro.

209 Hipercósmica.

210 Cernícalo... mochuelo.

211 El miserable corazón del receptáculo no puede transportarme.

212 Lo que dice el intelecto, lo dice sin duda al pensar.

213 Huye rápido de las pasiones terrestres, huye a gran distancia, puesto que tienes un ojo anímico excelente y rayos verticales, de modo que quien lleva las riendas pueda retener las poderosas bridas del cuerpo, gracias a un alma pura y al resplandor etéreo del Padre.

214 Porque todos los dones preciosos para los hombres vienen de Dios; bien se genere algo bueno, feliz, favorable o amable, los bienes nobles, para todos, están preparados desde Dios... El poder sin medida de Dios y su fuerza ilimitada domina a todos y él solo reina sobre todos.

215 En el hombre hay dos démones, y de éstos las razas son dos. Ellos discurren siempre por la tierra fecunda [dispuestos] para asistir a los humanos por el imperio de Zeus. Porque Zeus es el dispensador de todos los bienes y males, siendo él quien fija el tiempo de vida a quienes nacen, tras unir un cuerpo mortal tanto a los buenos como a los malos. Cualquiera que por su sabiduría escogiera como asociado a estos démones y hubiera sabido con qué clase de obras se alegran, esto lo levantaría sobre todos con inteligencia y actos nobles, llevando dones nobles desde alguien noble y huyendo de lo malo.

216 Ninfas de las fuentes y todos los espíritus acuáticos, senos terrestres, aéreos y de la región infrasolar, (démones) lunares, machos y hembras, que marcháis sobre toda la materia, celeste, astral y abismal.

217 A todas (las almas) las sostiene un muy dulce deseo de poder compartir por siempre el Olimpo con los dioses inmortales; pero no a todas les es lícito alcanzar estas moradas... No sube al Olimpo junto con los dioses inmortales con las alas ligeras del alma —una vez disuelto su cuerpo— quien pone un designio sensato en las entrañas de las víctimas, sino quien es sa[bio]...

218 En verdad son bienaventuradas entre todas las almas aquellas que desde el cielo se dispersan sobre la tierra; pero las más afortunadas y que tienen un destino inenarrable, son cuantas han salido de tu resplandor, Rey, y del mismo Zeus, por el hilo de una necesidad imperiosa.

219 Después del alba aérea, sin límites, plena de estrellas, habiendo abandonado la gran mansión totalmente pura de Dios, llego a la tierra nutricia por tus órdenes y por la persuasión de palabras inefables, con las que un mortal se complace en deleitar la voluntad de los inmortales.

220 Escúchame, aunque yo no lo desee, puesto que me has atado por necesidad.

221 ¿Por qué, pues, estando necesitado me has evocado a partir del éter que siempre circula, a mí, la diosa Hécate, con obligaciones que doman a los dioses?

222 He venido después de atender a tu oración llena de astucia, la que la naturaleza de los mortales ha descubierto según las prescripciones de los dioses.

223 Arrastrando a unos desde el éter por encantos secretos los has hecho descender fácilmente, contra su voluntad, sobre esta tierra; pero a otros, los del medio, que han habitado sobre vientos medios lejos del fuego divino, los envías a los mortales como sueños trasmisores de presagios, tratando injustamente a los démones.

224 Lleva a cabo, pues, una estatua, purificada como te enseñaré: fabrica un cuerpo de ruda silvestre, adórnalo con pequeños animales, con lagartos moteados domésticos, y una vez que hayas machacado una mezcla de mirra, de estoraque y de incienso con aquellos animales, exputo al aire libre bajo la luna creciente, celebra un rito rezando esta oración.

225 Libera por lo demás al soberano, un mortal ya no recibe al dios.

226 Compañero del sol que vigila sobre el polo sagrado.



APÉNDICE

EXTRACTOS DEL COMENTARIO DE PROCLO A LA FILOSOFÍA CALDAICA

Proclo, Sucesor de Platón, es decir, maestro al frente de la Academia de Atenas, nació el 8 de enero del año 412 [1] en Bizancio y murió el 17 de abril del 485, a los sesenta y tres años, en Atenas. Los datos de su existencia, salvadas las ampliaciones hagiográficas, han sido fielmente registrados por su discípulo, y sucesor inmediato, Marino [2].

Apenas siendo un niño el futuro filósofo se traslada con sus padres a Janto, ciudad de Licia. Aquí estudia gramática y casi adolescente es enviado a Alejandría para instruirse en retórica, latín y derecho romano, pues igual que su progenitor estaba destinado a seguir la carrera de abogacía. Un viaje a Constantinopla con su maestro de retórica Leonas, le hace cambiar de parecer y enrolarse entre los estudiantes de filosofía en Atenas [3]. Teniendo tal objetivo en perspectiva retornó a Alejandría, donde cursó los estudios introductorios de filosofía [4] y, convenientemente disciplinada su mente, viajó a Atenas, donde se dirigió directamente al profesor de filosofía platónica, Siriano [5]. Tenía enton-

---

[1] Cf. E. Evrard, «La date de la naissance de Proclus le néoplatonicien», en *l'Antiquité Classique* 29 (1960), págs. 137-140.

[2] Cf. Marinus, *Vita Procli, recensuit adnotationesque et indices addidit* J. F. Boissonade, Amsterdam, 1966 (= Leipzig, 1814).

[3] Cf. Marino, *Vita...*, 9.

[4] Las matemáticas y la lógica y física aristotélicas.

[5] Desde la época de Marco Aurelio funcionaban en Atenas una cátedra de retórica y cuatro de filosofía: platónica, aristotélica, estoica y epicúrea.

ces Proclo diecinueve años. Siriano condujo al joven alumno ante Plutarco de Atenas, jefe de la Academia, que ya era anciano y había descargado la responsabilidad pública docente en su ayudante de cátedra, el siempre aludido Siriano. No obstante esta circustancia de semi-retiro, conquistado Plutarco por el afecto de Proclo, en el corto año de existencia que le restaba le dio lecciones particulares y leyó junto con él el *Sobre el alma* de Aristóteles y el *Fedón* platónico. Más todavía, antes de fallecer encomendó a Siriano el cuidado de su nieto Arquíadas y de Proclo. Vivieron los tres familiarmente y con desahogo, pues Plutarco les dejó una casa cómoda y la Academia disponía por esas fechas de un capital que le devengaba una apreciable renta anual[6]. Con Siriano como diadoco académico leyó Proclo con los demás alumnos a Aristóteles en dos años[7] y la filosofía de Platón en tres, observando el orden mistagógico[8]. El ciclo de formación filosófica debía concluir con las explicaciones sobre los poemas órficos y los *Oráculos Caldeos,* pero este último propósito no pudo llevarse a conclusión, porque Siriano dejó de existir antes.

Aproximadamente dos años después del óbito de su maestro (439), Proclo había concluido su *Comentario al Timeo* y en él puede comprobarse cuánto debía a Siriano en lo referente al conocimiento de la filosofía de Platón y de las tradiciones más secretas (órficas y caldaicas)[9]. El profundo interés y respeto que Proclo manifiesta por los *Oráculos Caldeos* tiene su fuente en la Academia de Atenas y esto en un doble sentido:

1. Desde los comienzos del siglo IV hasta la desaparición física de Plutarco de Atenas en el año 432, es posible que se ha-

---

6 Mil *nomísmata,* suma idéntica a mil *solidi* de oro.

7 Siriano (*In Met.,* pref. a los libros M y N), admite la autoridad del Estagirita en lógica, filosofía de la naturaleza y ética.

8 Siguiendo posiblemente el orden establecido por el *Comm. de Alcibiade* y los *Prolegomena in Plat. phil.,* 26.

9 Cf. *Theol. Plat.* I, 1, pág. 7, 1-8 e *In Parm.* I, 618, 4-13, SAFFREY-WESTERINK, I, pág. XVI-XVIII.

yan sucedido al frente de la Academia Ateniense los siguientes maestros: Plutarco, Nestorio el Mayor y Nestorio, padre del antecesor inmediato de Siriano. Todos ellos fueron pensadores pertenecientes a una misma familia. Por otra parte, el renacimiento de la Academia de Atenas dentro de los moldes neoplatónicos característicos de esta familia de filósofos se debe a la influencia de la Escuela de Jámblico, pues si durante la mayor parte de este siglo «filósofos de afuera»[10] polemizaban sobre la doctrina neoplatónica y trataban de adueñarse de la Academia, sabemos también que los seguidores de Teodoro de Asinia no lograron este objetivo, pero sí los adeptos de Jámblico. Se conoce igualmente como una prueba ratificatoria que Prisco y Jámblico II vivían en Atenas en el último cuarto del siglo IV[11]. El conocimiento que Jámblico tuvo de los *Oráculos Caldeos* y el empleo que él y su escuela hizo de ellos ya ha sido mencionado[12]. En este aspecto afloraba la inclinación por redescubrir los elementos teológicos, el discurso sobre lo divino y los dioses, que era parte integrante de la filosofía platónica como interpretación teórica de la realidad. Plotino ya había expuesto claramente estos elementos con su sistematización de las hipóstasis y su tesis sobre la derivación y retorno de los seres. Los *Oráculos* en este sentido operaban como analogías, como testimonios equivalentes aptos para ratificar el descubrimiento de los propios contenidos.

2. La línea familiar de los guías académicos que desembocan en Plutarco de Atenas, no sólo es una sucesión ininterrumpida de filósofos, sino también de portadores y trasmisores de la tradición de los ritos secretos de la teúrgia. Teoría y praxis convergen en Plutarco y esto, al menos, desde Nestorio el Mayor, pero se separan con su muerte, ya que su hija Asclepigenia será la sacerdotisa de los misterios y Siriano, el escolarca. Con Proclo, sin embargo, se reactualiza la conjunción, puesto que recibe el depósito iniciático de Asclepigenia y reemplaza a Siriano una

[10] La expresión así como los testimonios son de Juliano.

[11] Cf. SAFFREY-WESTERINK, ibídem, págs. XLVI-XLVII.

[12] Cf. «Introducción General», pág. 35.

vez que muere al frente de la Academia. El elemento teúrgico, entonces, otorgará un dinamismo al sistema de las hipóstasis coronadas por las mónadas, por la potencia unificadora o existencial, que en Plotino se insinuaba, pero que debidamente subrayada permitía recuperar en el ámbito filosófico la efectividad práctica de la tradición mistérica y oponerse con determinado éxito al avance arrollador de la religión cristiana [13].

En los fragmentos que se conservan del gran *Comentario a la filosofía caldaica,* trabajo en el que el filósofo insumió cinco años de su existencia, después de haber estudiado los correspondientes de Porfirio y de Jámblico, puede confirmarse parte de lo dicho [14].

---

13 Cf. *Theol. Plat.* I, 25, págs. 112, 25-113, 10, SAFFREY-WESTERINK.

14 Desde los veinticinco años en que llega a presidir la Academia Proclo ha sido un modelo de dedicación cuidadosa a su trabajo. Su método de tareas constante y ordenado le permitió producir una obra voluminosa. Comprende siete grandes grupos. *a)* Los comentarios, que son sus cursos de exégesis. Han desaparecido los de Aristóteles. Sobre Platón se conservan los comentarios al *Timeo,* la *República, Parménides, Alcibíades* y *Crátilo;* se han perdido los siete restantes cuya lectura total completaba el estudio ordenado de Platón. Igualmente escribió un comentario a la obra de Plotino, del que quedan escasos testimonios y un escrito inhallable sobre la exégesis simbólica de los mitos. *b)* Pequeños tratados, como el *De Providentia; Diez problemas sobre la providencia; Sobre la existencia de los males* y otros desaparecidos. *c)* Trabajos sistemáticos: los *Elementos de física,* los *Elementos de teología* y la *Teología platónica. d)* Tratados de matemática y astronomía: *Comentario sobre el primer libro de los Elementos de Euclides* y *Boceto de posiciones astronómicas. e)* Obras sobre la teúrgia, todas perdidas y aquí representadas por los *Extractos caldaicos. f) Himnos,* de los que se conservan siete. Sobre Proclo y su filosofía, además de las introducciones de la edición de la *Teología platónica* a cargo de Saffrey y Westerink, que está por concluirse, cf. L. J. ROSAN, *The Philosophy of Proclus,* Nueva York, 1949; G. MARTANO, *L'uomo e Dio in Proclo,* Nápoles, 1952; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, 1923 = E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* [trad. E. POCAR], Parte III, vol VI, «Giamblico

Los fragmentos que aquí se traducen del *Comentario* de Proclo han sido transmitidos por M. Pselo. La edición de E. DES PLACES, págs. 206-212, se adapta a la de J. B. PITRA, *Analecta Sacra* V, Roma-París, 1888, págs. 192-195 y se apoya asimismo en A. JAHN, *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica,* Halle, 1891, págs. 1-5 (comentario, págs. 6-48); W. KROLL, *De oraculis chaldaicis,* pág. 4 y S. WEINSTOCK, *Corpus codicum astrologicorum graecorum,* IX, 1, Bruselas, 1951, págs. 106,5-107, 13 y 109, 16-111, 9. Los manuscritos de base son el *Bodleianus Baroccianus 131, circa* 1250-1270, el *Barberinianus graecus 65,* s. XVII, el *Parisinus graecus 1182,* s. XIII y el *Vaticanus graecus 1026, circa* 1250-1270 (cf. DES PLACES, págs. 202-204).

---

e la Scuola di Atene», al cuidado de G. MARTANO, Florencia, 1961; W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik,* Frankfurt, 1965; *De Jamblique à Proclus* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXI), Ginebra, 1975; J. TROUILLARD, *l'Un et l'Âme selon Proclus,* Paris, 1972; S. E. GERSH, *Kínesis akínetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus* (Philosophia Antiqua, 26), Leiden, 1973; E. A. JURADO, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo* (Filosofía y Letras, 51), Sevilla, 1981; H. J. BLUMENTHAL y A. C. LLOYD (eds.), *Soul and the structure of being in late neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius,* Liverpol, 1982; A. CHARLES-SAGET, *L'Architecture du Divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus,* Paris, 1982.

I

EXTRACTOS DEL COMENTARIO DE PROCLO A LA FILOSOFÍA CALDAICA

J.B. Pitra *Anal. sac* V, 192,12

Cortes y moradas de los seres divinos son los órdenes eternos. Y la «corte que todo acoge»[1] del Padre es el orden paterno, el que recibe y contiene a todas las almas conducidas arriba. Pero ¿cómo conduce a lo alto al alma la clase de los ángeles? «Haciendo brillar el alma por el fuego»[2], dice, o sea, haciéndola resplandecer por todas partes y tornándola plena de un fuego puro que le proporciona un rango indeclinable y poder para no arrojarse sibilante en el desorden material, sino para estar unida a la luz de los seres divinos. La mantiene también en un lugar propio y hace que no se mezcle a la materia, «aligerándola por el *pneûma* cálido»[3] y haciéndola subir por la vida que asciende, porque el *pneûma*, cuando se trata del cálido, es participación de vida[4]. Además, todo lo que acelera hacia arriba es ligero, como es pesado lo que se lleva hacia la materia. Fin de los ascensos es la participación en los frutos divinos y la plenitud evidente por sí

---

1 Fr. 202.

2 Fr. 122.

3 Fr. 123.

4 Cf. Fr. 53 y n. 118.

misma del fuego, o sea, la vista de Dios, puesto que la colocan bajo los ojos del Padre. El alma es apta para celebrar a los seres divinos, según el oráculo, emitiendo y ofreciendo al Padre los signos indecibles del Padre, que él «ha colocado»[5] en ella en la primera entrada de la esencia. Pues tales son los himnos intelectivos e invisibles del alma que sube, despertando el recuerdo de las palabras armónicas que transportan las copias inefables de las potencias divinas que hay en ella.

II

Pitra, 193)

EXTRACTOS DEL COMENTARIO DE PROCLO A LA MISMA FILOSOFÍA

Llama «profundidad del alma»[6] a sus triples potencias cognoscitivas: intelectivas, racionales y aptas para opinar; y «todos los ojos», a sus triples actos cognoscitivos. Porque el ojo es símbolo de conocimiento; la vida, de deseo; y triples son cada uno. La tierra desde la que es necesario elevar el corazón, son las cosas todas materiales y diversas que se mueven en la generación, y toda forma corporal. Les sobreviene un espectáculo de la mónada paterna, una alegría pura ante ella y el equilibrio que proviene de esta contemplación intelectiva, de lo que es patente que nuestro bien es mixto, formado de movimiento y alegría connatural; porque toda vida, ejerciendo su propia actividad libre, obtiene el placer como cónyuge. Himno del Padre no son ni los discursos compuestos, ni la presencia de ri-

[5] Fr. 94.

[6] Fr. 112.

tos, pues siendo el solo incorruptible, no admite un himno corruptible; por lo tanto no tengamos la esperanza de convencer con un vendaval de palabras vacías al Señor de (f.232r) las palabras verdaderas, ni por una fantasía de actos rituales embellecidos con arte. Dios ama una belleza sin artificios. Consagremos, pues, a Dios este himno: abandonemos la sustancia que fluye[7]; vayamos hacia el verdadero fin, la asimilación con Él[8]; conozcamos al Señor y amemos al Padre; obedezcamos a quien llama; corramos hacia lo cálido, huyendo lo frío; seamos fuego, hagamos camino a través del fuego. Tenemos camino libre hacia el ascenso. Un Padre conduce habiendo abierto caminos de fuego para que a causa del olvido no fluyamos como una fluencia abyecta[9].

III

DE PROCLO

Raíz de la maldad es el cuerpo, como el intelecto lo es de la virtud. Porque ésta brota desde lo alto para las almas, mientras que aquélla irrumpe desde lo inferior y desde abajo. «Arrojarla a la tierra»[10] es apartarla de nosotros. Aceptarla es dirigirse adonde se ha determinado que esté; ella, por otro lado, está colocada en toda la crea-

---

[7] *Reoúsan ousían.* Cf. Fr. 134 y n. 243.

[8] Cf. *Teeteto* 176b1. Plotino utiliza repetidamente el principio, puede verse GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la Gnosis,* pág. 78, n. 67.

[9] Cf. frs. 3, 5, 10; además, 36, 37, 38, 42, 53, etc.

[10] Cf. LEWY, *Chaldaean...,* pág. 278, n. 1.

ción. Puesto que los males están aquí abajo, «fatalmente recorre este lugar»[11], y nuestro cuerpo es una parte de la creación, entonces es posible producir sin deficiencia una parte, pero la creación total es imposible, a no ser que se destruya su ser. En ella, en donde celo y envidia se han recostado se los debe abatir, ya que siendo materiales tienen a la materia como nodriza; pero lo de «no extingas en tu inteligencia»[12] se ha dicho con el sentido de su exclusión, no de su eliminación, igual que lo que se ha extinguido en alguna cosa está contenido todo en ella y la satura con el propio calor y en lugar de «extinguir» «rechaza», sin mantenerla guardada en el interior. Por esto
(Pitra, 194) agrega: «no manches el *pneûma*»[13] por tenerlo también oculto en el interior. La envidia es material, porque es inseparable de la privación de los bienes y la privación ha nacido con la materia infecunda; pero la especie *teurga* es sin envidia y tiende a la emulación de la bondad de Dios, no siendo atraída, por el contrario, por las disputas y hostilidades de los hombres. Estas pasiones encerradas en las almas dejan en el *pneûma* una huella de maldad material y lo infestan con la privación y falta de vida material.

IV

DEL MISMO SOBRE LA MENCIONADA FILOSOFÍA

El alma que se coloca en la facultad dianoética propia, posee conocimientos científicos de los seres y cuando se

[11] PLATÓN, *Teeteto*, 176a6-7.

[12] Fr. 105.

[13] Fr. 104.

ha establecido en lo intelectivo de su propia esencia, piensa todas las cosas por intuiciones simples e indivisibles[14]. Pero cuando ha corrido hacia lo Uno y ha recogido juntamente la multiplicidad toda que hay en ella, actúa inspiradamente y se enlaza con las realidades que están sobre el (f.233v) intelecto, pues por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse con lo semejante, y todo conocimiento por semejanza liga lo que piensa a lo pensado, lo que siente a lo sensible, la facultad dianoética a lo racional, y lo que entiende a lo inteligible, y de tal modo también «la flor del intelecto»[15] a lo que es anterior al intelecto. Porque como en los otros campos lo más eminente no es el intelecto, sino la causa que está sobre el intelecto, así también entre las almas la primera forma de actividad no es intelectiva, sino más divina que el intelecto. Además, toda alma y todo intelecto tienen actividades dobles, las uniformes también más fuertes que la intelección[16], y las intelectuales. Por lo tanto es necesario que pensemos en aquel inteligible tanto según lo que él mismo es cuanto según su existencia, habiendo cerrado los ojos respecto de las de más vidas y potencias. Porque, de igual modo que tomando forma de intelecto[17] nos aproximamos al Intelecto, así también tornándonos uniformes corremos hacia la unión, firmes en la cúspide de nuestro propio intelecto. Porque tampoco el ojo ve al sol más que tomando forma

[14] Cf. igualmente PROCLO, *In Alcib.*, pág. 114, 5-6, ed. de WESTERINK.

[15] Cf. Fr. 1, n. 1.

[16] *Tàs henoeideîs*, la que tiene que ver con la función henádica o unitiva.

[17] *Noeideîs*, traducimos así para conservar el paralelismo significativo.

de sol, y no por la luz venida del fuego[18]. Por lo que es manifiesto que pensar tal realidad no es pensar. «Pero si inclinas tu intelecto» —dice— o sea, si te apoyas sobre las intuiciones intelectivas para la unión con Aquello y de tal modo «tratas de concebir» lo inteligible «como un objeto determinado de conocimiento», es decir, intuitivamente, según cierta proporción entre forma y conocimiento, «no lo comprenderás», pues aunque las tales intelecciones sean simples, quedan rezagadas respecto de la simplicidad una de lo inteligible y se conducen hacia ciertas [naturalezas] intelectivas segundas que ya han avanzado hacia la multiplicidad. Porque nada cognoscible es conocido por medio de un conocimiento inferior; por lo tanto tampoco lo que está sobre el intelecto, por el intelecto; porque cuando el intelecto intuye algo al mismo tiempo también enuncia, tal cual es lo pensado, lo que es posterior a lo inteligible; pero si pensamos este inteligible «en la flor del intelecto» que hay en nosotros, situada en la cima de la primera tríada inteligible, ¿por qué podríamos ya unirnos a lo Uno, que está fuera de cualquier orden y es imparticipable respecto de todo?[19]. Porque si se dice que el primer «Padre se sustrae» al intelecto y a la «potencia»[20], ¿quién sería el que no ha tenido de este modo necesidad de sustraerse, sino que, habiéndose elevado por encima de todas las cosas, sencillamente ha sido celebrado como dios de todas? Pero si también se ha afirmado en otra parte del

[18] Cf. *Rep.* VI, 508b y el eco de *Rep.* VII, 514b, luz del fuego y visión de los prisioneros de la caverna, y 516a-b, luz del sol y visión del liberado.

[19] Siempre con referencia a fr. 1. En la punta del intelecto tridinámico es posible el transporte hacia lo Uno.

[20] Fr. 3. Ratificación de la doctrina del Padre/Uno/Bien, más allá del Intelecto y del Seno, o Potencia paterna.

Padre primero de todos: «y potencia primera del Verbo sagrado»[21], ¿quién es el que está sobre Él y de quién precisamente al participar se dice sagrado? Y si el que manifiesta al que es más inefable se denomina Verbo, es necesa- 233 r (f. Pitra, 195)
rio que anterior al Verbo exista el Silencio que ha sostenido al Verbo e igualmente antes de toda realidad sagrada la causa divinizadora. Por consiguiente, como los seres que vienen después de los inteligibles, que son seres concentrados, son verbos de los inteligibles, del mismo modo, el Verbo en éstos, habiendo subsistido a partir de otra mónada más silenciosa, es el Verbo del Silencio que precede a los inteligibles; pero cuando los inteligibles callan, hay Silencio[22]. Por lo tanto, quizá no es lo mismo «la flor del intelecto» y la flor de toda alma humana; sino que la una es lo más uniforme de nuestra vida intelectiva; la otra es lo Uno de todas las potencias psíquicas que son poliformes; pues nosotros no somos solamente intelecto, sino asimismo razonamiento, opinión, atención, elección y, con anterioridad a estas potencias, somos una esencia una y múltiple, divisible e indivisible. De las dos manifestaciones de lo Uno, flor de la primera de todas nuestras potencias por un lado, y por otro, centro de la esencia entera y de todas las potencias diversas que están a su alrededor, solo esta última nos une al Padre de los inteligibles. Porque existe un Uno intelectivo, y él es pensado también por el intelecto paterno de acuerdo con lo Uno que hay en él; pero lo Uno hacia el que convergen todas las potencias anímicas es [lo] único de ella que tiene disposición natural para conducirnos más allá de todos los seres, ya que tam-

21 Fr. 175.

22 El Silencio del Padre, su Potencia o Abismo, instancia que precede al Verbo. Ver Fr. 16.

bién Él produce la unión de todo lo que está en nosotros; por esto precisamente por esencia hemos sido arraigados en Aquél y por estar arraigados aunque nos hagamos otro, no nos alejaremos de nuestra propia causa[23].

V

EXTRACTOS DE PROCLO DE LA MISMA FILOSOFÍA

La filosofía atribuye al olvido y al recuerdo de los discursos eternos el abandono de los dioses y la vuelta hacia ellos; los oráculos, (al olvido o al recuerdo) de los signos paternos[24]. Ambas cosas están de acuerdo, porque el alma se compone de los discursos sagrados y de los símbolos divinos; los primeros existen a partir de las formas intelectivas, y los segundos de las mónadas divinas; nosotros somos a la vez representaciones de las esencias intelectivas e imágenes de los signos desconocidos. Y de la misma manera que toda alma es una plenitud de todas las formas, pero subsiste totalmente de acuerdo con una sola causa, así también participa de todos los signos por medio de los cuales se une a Dios, pero su existencia se define unitariamente, por esto toda la variedad que hay en ella se estrecha en una punta única. Es preciso, pues, también saber esto, que toda alma se distingue de cualquier otra formalmente y que hay tantas almas como formas anímicas; primeramente, pues, según una sola forma, existe la

---

23 Lo que al Padre nos une, que no es la de sus disposiciones varias, sino la unidad anímica total. Es diferente de la «flor del Intelecto», pero su análoga.

24 Este párrafo ratifica a PSELO (*Comentario* 1148b, pág. 152.

realidad de muchos individuos en la materia que tienen la forma del Uno y de los seres que son compuestos, puesto que una sola naturaleza subyacente participa diversamente de la misma forma; porque si el ser del alma es discurso y forma simple, o bien un alma no se distinguirá en nada de otra esencialmente o diferirá según la forma, porque sólo se distinguirá en cuanto a lo que es, pero solamente una forma es. De donde es evidente que toda alma, aunque esté llena de los mismos discursos, ha recibido, sin embargo, una forma que la separa de las demás, como la forma solar caracteriza al alma solar y otra forma a otra alma.

TEXTOS DE MIGUEL PSELO RELACIONADOS CON LOS ORÁCULOS CALDEOS

Mientras que el Occidente latino con la invasión de los bárbaros se aísla culturalmente en algunos centros monásticos de Irlanda e Italia, Bizancio, primero capital del Imperio del Oriente, y desde el año 476 capital única del Imperio a causa del ocaso irreversible de Roma, será, durante diez siglos, hasta la caída de Constantinopla en 1452, un foco descollante de cultura teológica, filosófica y de erudición literaria e histórica. Su influencia, además, en la civilización islámica y en la determinación del Renacimiento europeo será decisiva [1].

La evolución de la historia del pensamiento bizantino o cristiano griego ha sido clasificada en tres grandes períodos. Una primera etapa desde el siglo IV-VII ampliamente creativa. En ella se destaca la contraposición de ideas ortodoxas y heréticas, que en su momento de plenitud logra dar a luz un pensamiento ortodoxo maduro. Durante el segundo estadio (siglos VIII-X), predomina el esfuerzo sistemático sobre el de búsqueda. La síntesis ortodoxa de Juan Damasceno puede señalarse ilustrativamente como caracterización y remate de este lapso. El tercer período, un poco más extenso (siglos XI-XIV), se particulariza por constituir un conglomerado de movimientos filosóficos y religiosos. En tanto que los representantes de la tendencia filosófica aspiran a

---

[1] Cf. B. TATAKIS, *La philosopie byzantine* = *Filosofía bizantina* [trad. D. NÁÑEZ], Buenos Aires, 1952, pág. 103; para la segunda alusión, O. CLÉMENT, *Byzance et le Christianisme;* París, 1964, págs. 102 y ss.

independizar la filosofía fieles a cierta inclinación científica, los miembros de la orientación religiosa se recuestan sobre la teología mística dando por resultado la rica floración de teólogos ortodoxos y hesicastas que son representados por las personalidades cimeras de Simeón el Nuevo Teólogo, Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas. Los dos núcleos principales y constantes de la cultura bizantina, por lo tanto los centros universitarios y monásticos, antes en comunicación fluida, se van distanciando hasta concretar un divorcio definitivo, y en tanto que la tradición religiosa monástica se recluye voluntariamente para ser fiel a su inspiración espiritual[2], la universitaria y profana se va paulatinamente paganizando hasta llegar a insertarse con éxito en las Academias de Florencia y de Roma para, en contacto con corrientes surgidas del Medioevo occidental, llegar a ser la levadura intelectual positiva del naturalismo renacentista, una vez agotada la vena de su espíritu metafísico. La figuras de J. Gemisto Pletón[3], Juan Besarión y el mismo Nicolás de Cusa, serán intermediarios insoslayables cuando se trate de explicar los comienzos de esta transformación de insospechadas consecuencias históricas.

Miguel Pselo (1018-1096), literato, erudito, burócrata y filósofo respetuoso del cristianismo, pero de inquebrantable lealtad a la razón y a la ciencia, se inscribe brillantemente en la línea de estos bizantinos amigos de lo clásico y progresistas. Como humanista y erudito, tenía ya a sus espaldas una nutrida cadena de antecesores representada por el Patriarca Focio (siglo IX)[4] y los autores de enciclopedias, antologías y léxicos del siglo X, como el de *Suda*[5]. En tanto que funcionario prosiguió durante largos años al frente de la Universidad de Constantinopla ampliando con un nuevo programa la reorganización humanista de este centro de altos estudios debida al Emperador Bardas (s. IX), agre-

[2] Cf. O. CLÉMENT, *Byzance...*, págs. 3 y ss.

[3] Cf. O. CLÉMENT, *ibídem*, págs. 120-122.

[4] Cf. PHOTIUS, *Bibliothèque*, texto editado y traducido por R. HENRY, I, París, 1959, págs. IX-L.

[5] *Suidas Lexicon*, ed. A. ADLER, I-V, Leipzig, 1928-1938.

gando a la enseñanza del *trivium*, el *quadrivium*, la filosofía y los clásicos, la de la lógica aristotélica, previa al estudio de la filosofía, basada sobre la física de Aristóteles y que era la propedéutica para el ingreso a la metafísica, inspirada ésta en Platón, Plotino y Proclo. Ella, a su vez, se ordenaba hacia la teología y exegesis de los textos teológicos. Como filósofo, Pselo, el más grande que ha dado Bizancio, fue un espíritu universal. Admiraba, como discípulo digno del compositor Juan Maropo de Eucaita [6], el pensamiento griego y notablemente a Proclo [7], aunque consideraba, dentro de la interpretación cristiana estoizante abierta por Justino de Roma y Clemente de Alejandría, que los filósofos griegos eran precursores o gérmenes de la plenitud cristiana. Porque concebía el pensamiento humano como un movimiento hacia la perfección, no ahorró esfuerzos para encontrar en cualquiera de sus muestras del pasado los elementos reales que le permitirían construir la síntesis total. Por esto tampoco le fueron ajenos los universos de las ciencias ocultas, lo que no quiere decir que los aprobara en lo que se refiere a prácticas mágicas y adivinatorias, puesto que consideraba la razón y su actividad lógica correcta el único instrumento apto para explicar los fenómenos. Explicación, además, que consiste en buscar la causa natural del hecho, ya que todo ser está regido por las leyes que son apropiadas a su naturaleza.

Pselo, sin embargo, no puede definirse ni como un racionalista a ultranza, ni como un metafísico puro, como lo quiere representar su alumno Juan Italo y más todavía Pletón. Tiene clara conciencia de su cristianismo. De este modo considera que Dios es principio y fin de todas las cosas. Entre Dios y los seres, empero, se encuentra la naturaleza: «fuerza invisible a los ojos, aprehendida por la inteligencia, diseminada por Dios en todos los cuerpos, principio del movimiento y del reposo» [8], que

---

6 Quien en un epigrama pedía a Jesús que no condenara a Platón ni a Plutarco, tan próximos a su ley.

7 Cf. PSELO, *Acusación*, págs. 167-169 y *Escolio*, pág. 172.

8 Cf. B. TATAKIS, *Filosofía...*, pág. 188.

gobierna las cosas de abajo. Además, si bien todo tiene una causa, no nos es conocida la totalidad del contenido de cada causa, ni divina, ni tampoco natural, y esto tanto por la índole objetiva de los seres, cuanto por nuestras limitaciones humanas. Estando de este modo constituida la realidad, la captación de las causas y de su contenido exige del observador una metodología o marcha cautelosa que atienda a los reclamos epistemológicos del objeto que se examina y de nuestras facultades cognoscitivas. Cada ciencia, pues, tiene sus requerimientos metódicos, y el avance seguro en un campo permite anticipar el éxito en el conocimiento de otra esfera. Profundizando en los diversos sentidos que ofrece la realidad se advierte asimismo la necesidad de la alegoría y tras la envoltura de la filosofía platónica, se percibe la luz encubierta que aproxima al cristianismo. Si Platón gracias a la demostración se pudo elevar hacia el Uno, quiere decir que también la filosofía, lo mismo que la teología, busca la unión con Dios. Ella, al investigar la verdad, manifiesta al hombre el orden de las cosas como productos de la creación divina [9].

La producción poligráfica de Pselo es extensa y variada [10] y el autor bizantino se ha detenido más de una vez en los escritos caldeos. Admite así la sabiduría muy antigua, oriental y egipcia, que trasmiten los *Oráculos* y el *Corpus Hermeticum*, respectivamente, pero rechaza como manifestaciones aberrantes sus prácticas adivinatorias y teúrgicas, así como los atentados reiterados contra el razonamiento [11].

El conocimiento que Pselo acredita de los *Oráculos Caldeos* puede haberle provenido directamente de la lectura de Proclo,

---

[9] Véase la síntesis de B. TATAKIS en *Histoire de la Philosophie. Encyclopédie de la Pléiade* = *Historia de la filosofía* [trad. P. MUÑOZ, J. M.ª ÁLVAREZ, P. LÓPEZ MÁÑEZ], III, Madrid, 1972, págs. 194-198.

[10] La presentación de sus manuscritos y ediciones está en CHR. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI*[e]. *siècle, Michel Psellos,* París, 1920. Literatura y ediciones posteriores en B. TATAKIS, *Filosofía...*, págs. 215-216.

[11] Cf. B. TATAKIS, *Filosofía...*, págs. 168 y ss.

aunque hipotéticamente también a través de la reacción de Procopio de Gaza contra el filósofo neoplatónico [12].

Varios autores se han ocupado de confeccionar la lista de los escritos que Pselo ha dedicado a los caldeos [13]. Siguiendo la edición de E. des Places se han traducido aquellos cuyo texto original nos ha sido accesible: a) *Comentario de los «Oráculos Caldeos», P. G.,* 122, 1124a-1149b; DES PLACES, págs. 162-186; b) *Exposición resumida y concisa de las doctrinas de los caldeos, P. G.,* 122, 1149c-1153b; DES PLACES, págs. 189-191; c) *Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias,* en D. BASSI, *Rivista di filologia e d'istruzione classica,* 26 (1898) págs. 122-123, DES PLACES, págs. 194-195; d) *Boceto resumido de las viejas doctrinas de los caldeos,* W. KROLL, *De oraculis chaldaicis,* págs. 73-76; DES PLACES, págs. 198-201; e) *Discurso fúnebre en honor de Juan Jifilino,* DES PLACES, pág. 218; f) *Acusación contra el Patriarca (Miguel Cerulario) ante el Sínodo,* DES PLACES, págs. 219-220; g) *A quienes habían preguntado cuántos géneros hay de discurso filosófico,* DES PLACES, págs. 221-222; h) Escolio a *Sobre el primer discurso acerca del Hijo (de Gregorio Nazianceno). Acerca de la declaración: «tres son las opiniones de lo alto sobre Dios»,* DES PLACES, págs. 223-224.

No se ha incluido el tratado *Sobre el arte hierática de los griegos,* centón de extractos sacados de una obra de Proclo [14], tampoco el escrito *Sobre la cadena de oro* [15], importante para ratificar los rasgos extáticos y otros de Juliano el teúrgo [16] y algunos

---

12 Cf. L. G. WESTERINK, «Proclus, Procopius, Psellos», en *Mnemosyne* S. III, 10 (1942), págs. 275-280, especialmente pág. 278.

13 Cf. LEWY, *Chaldaean...,* págs. 473-479; WESTERINK, ibídem, p. 279; DES PLACES, págs. 154-155.

14 Traducción con información extensa en FESTUGIÈRE, *RHT,* I, págs. 133-136.

15 Editado por C. N. SATHAS y traducido por P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque,* París, 1959, págs. 78-81.

16 Cf. H.-D. SAFFREY, en *Revue Études August.,* 27 (1981), págs. 218-219 e. «Introducción General», págs. 16-17.

escritos menores de escasa importancia, dudosa referencia a los *Oráculos*[17] o que tocan otros temas[18].

El *Comentario de los «Oráculos Caldeos»* que a continuación se traduce según la edición griega de Des Places, sigue el texto de *P. G.* de MIGNE, basado en dos grupos principales de manuscritos. La primera de las colecciones tiene preferencias por el *(L)aurentianus* 55, 8; el *(B)arberianus graecus* 81 y el *(P)arisinus graecus* 1039, todos del siglo XIV, y el 2.° grupo por el *(P)arisinus* 1182 (s. XIII), *(V)aticanus gr.* 1026 (s. XIII) y *(V)aticanus gr.* 573 (s. XV). Hay también más de una docena de copias (*apógrapha*) que se relacionan con este segundo grupo, de importancia inferior. El editor que seguimos ha colacionado algunas de ellas (cf. mayores detalles en Des Places, págs. 153-159).

El comentario (*Exegesis*) es el escrito más amplio que se ha conservado de Pselo sobre los *Oráculos*. En él comenta e interpreta treinta y nueve de ellos, de los que tres, 166, 165 y 212, son considerados dudosos, por lo que glosa un 20% aproximadamente de la compilación que manejamos. Se buscará en vano un orden sistemático total en el comentario. Pselo parece haber tenido en cuenta, en sentido general, cuatro temas de referencia: 1) situación del alma en el mundo y aspiración a liberarse de él; 2) la teúrgia como vía y medio de liberación; 3) relación ontológica y cosmológica del alma con las realidades supracósmicas; 4) significado de los seres trascendentes en sentido absoluto, existencial e inteligible.

La interpretación que Pselo nos ofrece de la doctrina caldea sobre el fondo de la enseñanza del pensamiento cristiano, del que constantemente se preocupa por distinguirla, no muestra una aversión profunda hacia los *Oráculos* y está teñida de la lectura neoplatónica de Proclo.

---

17 Cf. DES PLACES, pág. 154 y nn. 6 y 7.

18 El escolio de Juan Clímaco sobre los misterios y la disertación sobre *Job* 1, 6, acerca de los ángeles, editados por J. BIDEZ, *Cat. Man. Alq. Gr.*, 6, 167-176 y 177-186, respectivamente.

COMENTARIO DE LOS «ORÁCULOS CALDEOS» DE MIGUEL PSELO
(*P. G.* CXXII, 1124a-1149b)

«La imagen también tiene parte en el lugar que brilla 1124a
por doquier» (fr. 158).

Entre los filósofos se llama imágenes a lo que es connatural a los seres superiores, pero tocándole en suerte algo inferior a ellos. Por ejemplo, el intelecto es connatural a Dios, el alma racional al intelecto, el alma irracional al alma racional, la naturaleza al alma irracional, el cuerpo a la naturaleza y la materia al cuerpo. Por consiguiente, el intelecto es imagen de Dios... el alma racional, del intelecto; el alma irracional, del alma racional; la naturaleza, del alma irracional; el cuerpo, de la naturaleza, y la materia, del cuerpo. Aquí el oráculo caldeo dice que el alma irracional es imagen de la racional. Porque en el hombre ella es connatural a ésta, pero también inferior.

Dice asimismo que también «la imagen tiene parte en
el lugar que brilla por doquier», es decir, el alma irracio- b
nal que es imagen del alma racional, purificada en su vida por la virtud, asciende al lugar supralunar después de la disolución de la vida del hombre y le es asignada una parte en el lugar que brilla por todas partes, es decir, que resplandece por ambos lados y es totalmente brillante. Porque la región sublunar está rodeada de oscuridad, es decir, es tenebrosa por ambos lados, mientras que el espacio lu-

nar es resplandeciente por un lado, y tenebroso por el
otro, es decir, luminoso por una mitad y oscuro por la
otra mitad. Porque también la misma luna es de esta ma-
nera, iluminada por una mitad y privada de luz por la
otra. El lugar supralunar, sin embargo, es brillante por
doquier o bien enteramente iluminado. El oráculo expresa
por lo tanto que no sólo se asigna al alma racional una
parte en el lugar supralunar que brilla por doquier, sino
que también hay una parte para su imagen, o sea, el alma
c irracional, que le será asignada en el lugar que brilla por
doquier, cuando brillante y pura haya salido del cuerpo.
Porque la enseñanza griega al sostener que el alma irracio-
nal del hombre también es inmortal, la hace subir hasta
los elementos sublunares, pero el oráculo caldeo, hacién-
1125a dola pura y de los mismos sentimientos que el alma racio-
nal, la restablece en el lugar que está más allá de la luna
y que resplandece por doquier. Tales son las enseñanzas
de los caldeos. Pero los guías de la piedad, los intérpretes
y heraldos de la doctrina cristiana de ningún modo elevan
al alma irracional, sino que la definen mortal en términos
precisos y establecen como alma irracional el apetito y el
deseo que tiende a la generación. De tal modo lo expone
Gregorio de Nyssa en su tratado *Sobre el alma*[1].

«No dejarás al precipicio los restos de la materia» (fr. 158)[2].

---

1 Se trata de su *Sobre el alma y la resurrección, P. G.* 46, c. 12-160. Ver DES PLACES (pág. 163, n. 3).

2 La interpretación personal de Pselo le ha hecho considerar entidades diferentes «imagen» y «restos de la materia». Por este motivo es posible que haya cambiado el orden del *Oráculo*, observado por Sinesio, y oscurecido de este modo el sentido adversativo que une ambos versos, los que no hacen alusión al cuerpo natural.

El Oráculo dice «no dejarás los restos de la materia»
refiriéndose al cuerpo del hombre, que está compuesto de b
cuatro elementos, y como en un discurso de instrucción
y exhortación dice al discípulo: «no sólo levantarás tu al-
ma a Dios y la harás dominadora de la confusión que
atañe a la vida, sino que, si es posible, tampoco dejarás
este cuerpo que has revestido y que es 'los restos de la
materia', es decir, un objeto rechazado y censurado y un
juguete material, en el mundo terrestre». Porque el orácu-
lo llama «precipicio» al lugar de aquí abajo. Efectiva-
mente, nuestra naturaleza es arrojada aquí como desde un
lugar elevado del cielo. Nos recomienda, pues, que consu-
mamos este cuerpo al que llama «restos de la materia»,
por el fuego divino, o que, aligerándolo, subamos hacia
el éter[3], o seamos elevados por Dios a un lugar inma-
terial e incorpóreo o incorporado, pero etéreo o celeste.
Igual que aquel que alcanzó Elías tesbita y antes que él c
Henoc, que fueron trasladados de esta vida y establecidos
en un estado más divino[4], y «sin dejar al precipicio los
restos de la materia», o sea, su propio cuerpo. Precipicio,
como hemos dicho, es el lugar terrestre. Aunque semejan-
te enseñanza es tan admirable como sobrenatural, sin em-
bargo, la consunción del cuerpo y su transferencia hacia
un lugar más divino no descansan sobre nuestra voluntad
o nuestra fuerza: el hecho depende sólo de la gracia di-
vina que consume con el fuego inefable la materia del
cuerpo y eleva hacia el cielo en un vehículo ígneo a la na-
turaleza grávida y térrea.

---

[3] Esta exigencia de sutilidad señalada por Pselo es testimoniada en orientación opuesta por Jámblico (*De Myst.* V, 3).

[4] Cf. *II Reyes* 2, 1 y 11 (*Eclesiástico* 48, 9); *Gén.* 5, 24 (*Epístola a los Hebreos* 11, 5 y *Sabiduría* 4, 10-11).

d «... no (la) hagas salir, para que no salga teniendo algún (mal)...» (fr. 166).

También Plotino coloca este oráculo en el tratado *Sobre la salida irracional*[5]. Pero este tratado es una exhortación sobrenatural y arrogante. Porque dice al hombre que no lleve a cabo nada sobre la salida del alma y que tampoco se inquiete por el modo en que saldrá del cuerpo, sino que se someta a la razón natural de la disolución. Ya que mientras está preocupado por la liberación de su cuerpo y por la salida del alma de aquí, desvía el intelecto de las cosas superiores y lo mantiene ocupado con semejante pensamiento, a causa de lo cual el alma no puede purificarse completamente. Por consiguiente, si mientras nosotros andamos ocupados con la disolución, la muerte acaece en
1128a ese momento, el alma no experimenta una salida totalmente libre, sino que conserva algo de la vida apasionada. Efectivamente, el Caldeo define como una pasión del hombre el hecho de inquietarse por la muerte. Es necesario, pues, dice, no ocuparse en nada más que en las iluminaciones superiores, mejor aún, ni siquiera pensar en éstas, sino que, abandonados a las potencias angélicas o divinas que nos elevan y han acallado los sentidos del cuerpo, e incluso si es posible decirlo, los del alma, seguir sin mucha preocupación y sin formarse ninguna idea al Dios que llama.

Algunos, sin embargo, han interpretado con mayor simplicidad el presente oráculo. Efectivamente, dicen que «no (la) hagas salir, para que no salga teniendo algún (mal)» significa: «no te aniquiles antes de tu muerte natural, aunque te hayas entregado por entero a la filosofía, porque

[5] Se trata de *En.* I, 9 (16), «Sobre el suicidio» que aquí se parafrasea.

no has logrado todavía la purificación más perfecta». Por esto también si el alma se va volando del cuerpo por un desenlace semejante, lleva a cabo la salida conservando al- b
gún residuo de la vida mortal. Ya que aunque «los hombres estemos en el cuerpo como en una tumba», como Platón lo ha dicho en algún lugar con palabras inefables, teniendo aprendida esta doctrina de lo alto, sin embargo, no se debe «uno matar antes de que Dios haya enviado la necesidad»[6]. Esta interpretación es también superior a la anterior y está de acuerdo con la doctrina cristiana.

«No pongas en tu mente las inmensas medidas de la tierra, porque no [existe] planta verdadera en la tierra. Tampoco midas la dimensión del sol juntando reglas: él se mueve por la voluntad eterna del Padre, no por tu causa. Desatiende el silbido de la luna, ella corre siempre por obra de necesidad. La procesión astral no ha sido engendrada en tu favor. La amplia palma etérea de los pájaros nunca es verdadera, ni los cortes de víctimas y de entrañas. Todas estas cosas son juguetes, puntales de un fraude comercial. Húyelas, si es que quieres abrir un paraíso sagrado de piedad, en donde concurran virtud, sabiduría y buen orden» (fr. 107).

El Caldeo aparta al discípulo de toda sabiduría helénica y se adhiere firmemente, según parece, al Dios único. Porque dice, «no pongas en tu mente las inmensas medidas de la tierra, porque no [existe] planta verdadera en la tierra», es decir, no ocupes a tu pensamiento con las grandes medidas de la tierra, como hacen los geógrafos cuando la miden, ya que en la tierra no hay semilla de verdad. Dice, «tampoco midas la dimensión del sol juntando reglas: él
se mueve por la voluntad eterna del Padre, no por tu d

[6] Cf. *Fedón* 62b y c y *Crátilo* 400c.

causa»; lo que quiere decir es que no te ocupes de la astronomía, ni de medir el curso del sol con tablas astronómicas, porque él no cumple su curso a causa de tu vida, sino que se mueve atemporalmente según el designio de
1129a Dios. «Desatiende el silbido de la luna, ella corre siempre por obra de necesidad», es decir, no te preocupes por el movimiento veloz de la luna, porque ella corre no por tu causa, sino que es impulsada por una necesidad superior. «La procesión astral no ha sido engendrada en tu favor». Es decir, las estrellas fijas o los planetas que se adelantan no han recibido su diseño gracias a ti. «La amplia palma etérea de los pájaros nunca es verdadera». Es decir, el arte de observar a los pájaros que vuelan en el aire, a la que se llama precisamente «ciencia de los augurios» [7], y que curiosea indiscretamente sus vuelos, gritos y posiciones inmóviles, no es verdadera. Con la frase «la amplia palma» se expresa que la base de sus patas es ancha por la extensión de los dedos cuando se separan juntamente con la membrana que está entre ellos. «Ni los cortes de víctimas y de entrañas. Todas estas cosas son juguetes». Es decir, la ciencia llamada sacrifical, o bien la que busca
b por medio de los sacrificios el pronóstico de las cosas futuras, y la que lo hace por la sección de las entrañas de las víctimas inmoladas son abiertamente juegos. «Puntales de un fraude comercial». Es decir, pretextos engañosos de lucro. Por lo tanto, dice, tú que aprendes en nuestra escuela, no te perturbes por estas cosas, «si quieres abrir un paraíso sagrado de piedad». Pero paraíso sagrado de piedad, según los Caldeos, no es el que describe el li-

---

[7] La *eonística*. Cf. *Fedro* 244c 8-d1. Sobre la difusión de estas prácticas entre neoplatónicos, cf. SAFFREY-WESTERINK (*Théol. Plat.* I, págs. XXIV-XXV y notas).

bro de Moisés, sino que es la pradera de las contempla-
ciones divinas, en donde están los árboles variados de las
virtudes y el árbol que permite conocer el bien y el mal,
es decir, el saber discriminador que discierne lo mejor de
lo peor, y el árbol de la vida, es decir, la planta de la
divina iluminación que da como fruto al alma una vida
más santa y superior. Por lo menos en este paraíso tam-
bién los cuatro principios más universales de las virtudes c
fluyen bajo la apariencia de ríos. En este paraíso avanzan
sin contratiempo la virtud, la sabiduría y el buen orden.
La virtud es única por su género, pero múltiple en cuanto
se divide en especies. La sabiduría, sin embargo, es la que
las abraza a todas y a la que el intelecto divino emite
como una mónada indefinida. La mayoría de estas exhor-
taciones caldaicas poseen una modalidad que está de acuer-
do con las explicaciones que damos nosotros, pero tam-
bién se filtra algo ajeno. Porque puesto que entre nosotros
la enseñanza dice claramente que la creación visible ha
sido llevada a cabo para el hombre, el Caldeo no admite
esta doctrina, sino que afirma que los seres celestes se
mueven eternamente, por acción necesaria y no por causa
nuestra.

«Busca el conducto anímico desde donde, trabajando a jornal para el cuerpo, el alma ha bajado en un cierto orden y cómo la elevarás de nuevo en su orden, cuando unas la acción a la palabra sagrada» (fr. 110).

Es decir, busca el principio del alma, desde donde ha d
sido desviada también para servir al cuerpo y cómo sería
posible hacerla retornar sin juicio[8], tras despertarla y di-

[8] Tardieu («Les Oracles Chaldaïques», págs. 200-201) no encuentra justificación en Des Places para el cambio de *áneu kríseōs* por *anastēsámenos kaí* y traduce: «habiéndola resucitado y despertado» sobre la base

rigirla, por medio de las prácticas iniciáticas, al lugar de donde ha venido. «Cuando unas la acción a la palabra sagrada». Esto quiere decir: en nosotros hay una palabra sagrada, la vida más intelectiva, o mejor, la potencia superior del alma, a la que el oráculo en otros lugares denomina «flor del intelecto». Pero esta palabra sagrada por sí misma es impotente para el ascenso superior y para la recepción de lo divino. Y mientras nuestra doctrina religiosa guía al hombre hacia Dios por medio de las iluminaciones de lo alto, el Caldeo lo guía por medio de la cien-
1132a cia iniciática. La ciencia iniciática es, por así decirlo, la que inicia al alma, gracias a la potencia de los materiales de aquí. Esto al menos, dice, «cuando unas la acción a la palabra sagrada», es decir, cuando pongas en contacto a la palabra sagrada del alma o la potencia superior con el acto del rito. También nuestro teólogo Gregorio hace ascender el alma hacia lo divino por la razón y la contemplación. Por la razón, lo que en los hombres es más intelectivo y mejor, y por la contemplación, la iluminación que está sobre nosotros. Platón considera que la esencia inengendrada nos es comprensible por la razón y la intelección, pero el Caldeo dice que a no ser que fortifiquemos el vehículo del alma con los ritos materiales de otro modo no podemos ascender hacia Dios; ya que opina que el alma puede purificarse por piedras, hierbas y encantos y que entonces es fácil de mover para su ascensión.

b «No te inclines hacia abajo; un precipicio yace bajo tierra, que arrastra violentamente (al alma) desde el umbral de siete caminos..., bajo el que está el trono de la Necesidad» (fr. 164).

de *Epístola a los Efesios* 5, 14 que Procopio de Gaza, de quien aquí depende Pselo, habría tenido en cuenta.

El oráculo advierte al alma que está con Dios que a Él sólo dedique su pensamiento y que no propenda hacia abajo, porque es grande el precipicio que va desde Dios hasta la tierra, «el que arrastra violentamente» a las almas a través del «umbral de siete caminos». «Umbral de siete caminos» son las esferas de los siete planetas. Así pues, una vez que se ha inclinado desde arriba, el alma es llevada a través de las siete esferas sobre la tierra. Por otra parte, el descenso desde los siete círculos como a través de un umbral lleva al trono de la Necesidad. El alma, una vez que le pertenece está constreñida a desear el mundo terrestre.

«Nunca cambies los nombres extranjeros» (fr. 150). c

Es decir, entre los diferentes pueblos hay nombres trasmitidos por Dios, que tienen en los ritos una potencia inefable. Por consiguiente, «no los cambies» en lengua griega: por ejemplo, los nombres Serafín, Querubín, Miguel y Gabriel. Porque dichos de este modo según la lengua hebrea, tienen en los ritos una eficacia indecible, pero cambiados por nombres griegos, se relajan. Personalmente no apruebo los ritos caldaicos, ni me adhiero a esta enseñanza. Pero apenas te he descubierto lo más oculto del oráculo.

«Todo mundo tiene pilares intelectivos inflexibles» (fr. 79).

Los caldeos dan lugar a potencias en el mundo y las d
llaman «guías cósmicos», como si condujeran el mundo por movimientos providentes. Por lo tanto llaman ahora a estas potencias «pilares», como si soportaran sin cansancio a todo el cosmos. Con la expresión «inflexibles» se revela su capacidad de estabilidad y con la de «pilares», la de custodia. Definen a estas potencias por medio de la causa única de los mundos y del orden inmutable.

1133a Existen igualmente otras potencias que ellos denominan indoblegables, porque son tensas, no se dan vuelta hacia los seres de aquí abajo e impiden a las almas que se dejen seducir por las pasiones que encantan.

«Gira el disco de Hécate» (fr. 206).

El disco de Hécate es una esfera de oro que tiene incrustada en medio un zafiro, gira por medio de una correa de toro y tiene signos grabados por toda su superficie. Al girarla se hacían las invocaciones. Solían también llamar a tales objetos *íyngas,* tuviesen forma esférica, triangular o cualquier otra. Mientras que las sacudían emitían gritos ininteligibles o bestiales, riendo y flagelando el aire. El oráculo, por consiguiente, enseña que el movimiento del disco indicado, dado que posee una potencia indecible,
b hace efectivo el rito. Se llama «de Hécate» en tanto que está consagrado a Hécate. Hécate entre los caldeos es una diosa que tiene en su mano derecha la fuente de las virtudes y en la izquierda, la de las almas. Pero todas estas cosas son bagatelas[9].

«Si me lo dices a menudo, verás todo como un león. Porque entonces la masa o bóveda celeste no se manifiesta, los astros no brillan, la luz de la luna se oculta y la tierra no permanece firme; sino que todo se ilumina por medio de rayos» (fr. 147).

El león es uno de los doce animales celestes llamados signos del zodíaco, designado como casa del sol, por esto el Caldeo llama a la fuente «poseedora de león», pues,

[9] Se trata de un símbolo ritual que posee capacidad para hacer ascender el alma en condiciones apropiadas, cuando el ritmo macro y microcósmico se coordina. Cf. MARINO, *Vita Procli* 28, pág. 68. El símbolo es una especie de *íynga* por su carácter místico liberador.

ciertamente, la composición de las estrellas tiene forma de
león. Si por lo tanto en los ritos llamas a tal fuente por
su nombre, no verás en el cielo ninguna otra cosa que un c
simulacro de león. Porque (entonces) no sólo la masa abovedada o circular celeste no se te manifiesta, ni resplandecen las estrellas, sino que también la luna se oculta y todo se sacude por terremotos. Empero la aludida fuente que posee un león no suprime la entidad del cielo y de los astros, sino que es el predominio de su existencia particular la que oculta su visión.

«Por doquier alargando las bridas de fuego a un alma no formada» (fr. 127).

El oráculo da el nombre de alma no formada a la informe y sin impronta, o a la más simple y pura. «Bridas
de fuego» de tal alma es la actividad libre de la vida teúr- d
gica, que extiende al intelecto inflamado hacia la misma luz divina. Por lo tanto, «por doquier alargando las bridas de fuego a un alma no formada», es decir, a partir de la potencia intelectiva, de la racional y de la apta para opinar, cada potencia recibe proporcionadamente las iluminaciones divinas. Porque no siempre nos es posible actuar intelectivamente, pero la naturaleza, transigiendo actúa igualmente según las vidas segundas.

«... hombre, eres un artificio de naturaleza audaz» (fr. 1136a
106).

Efectivamente, el hombre es un «artificio», puesto que Dios lo ha compuesto con arte inefable, pero el oráculo lo llama «naturaleza audaz» porque incluso se entromete en las cosas superiores, mide el curso de los astros, precisa los rangos de las potencias sobrenaturales, examina lo más extenso de la bóveda celeste y se esfuerza por decir algo sobre Dios. Estas intuiciones de los pensamientos son,

pues, directamente «de una naturaleza audaz». Y no deshace la osadía que hay en esto, sino que queda sobrecogido ante el ímpetu de esta naturaleza.

«En el costado izquierdo de Hécate reside la fuente de la virtud, que permanece íntegra en el interior, sin dejar escapar la virginidad» (fr. 52).

b Los caldeos definen a la diosa Hécate ocupando el orden intermedio justo y tocándole en suerte, por así decir, el centro de todas las potencias. A su derecha colocan la fuente de las almas, y a su izquierda, la fuente de las virtudes. Dicen también que la fuente de las almas está pronta para la procreación, pero que la fuente de las virtudes permanece adentro, en los límites de su propia esencia, y es como una virgen y pura, habiéndose apoderado de la firmeza e inmovilidad de las potencias indoblegables y estando adornada con un cinturón de virgen[10].

«Cuando veas el fuego sacratísimo brillar sin forma, a
c saltos, en los abismos de todo el mundo, escucha la voz del fuego» (fr. 148).

El oráculo explica acerca de la luz divina que es vista por muchos hombres que si alguien contempla semejante luz con apariencia de figura y forma, que no le preste atención, ni considere una voz verdadera la que se envía desde allí. Por el contrario, si la llega a ver sin figura ni forma, no se dejará engañar. Y lo que de allí pudiera oír es abiertamente verdadero. A semejante fuego da asimismo el epíteto de «sacratísimo», porque es visible a los teúrgos

[10] Si la figura de Hécate evocada se imagina con los brazos cruzados hacia los hombros o la pelvis, tiene la fuente de las virtudes en su mano derecha (según dijo poco antes Pselo) y, al mismo tiempo, en el costado izquierdo, como se sostiene aquí.

con felicidad y se manifiesta «a saltos», o sea, con alegría y gracia, en las profundidades del mundo.

«... no evoques la imagen directamente visible de la naturaleza» (fr. 101).

Hay visión con los propios ojos cuando el iniciado ve d
las luces divinas. Pero si no ve nada, mientras que el que organiza la iniciación ve directamente lo que se manifiesta, este hecho se denomina *epopteía* en relación con el iniciado. Pero es necesario que la imagen evocada en las iniciaciones sea inteligible y esté totalmente despojada de cuerpo. La forma de la naturaleza, empero, no es totalmente inteligible, ya que la naturaleza es sobre todo una potencia que gobierna cuerpos. Por consiguiente, dice, en las iniciaciones «no evoques la imagen directamente visible de la naturaleza», porque consigo sólo te aportará una muchedumbre de démones naturales[11].

«[La naturaleza] invita a creer que los démones son pu- 1137a
ros, y que los vástagos de la materia mala son útiles y nobles» (fr. 88).

No se trata de que ella persuada de esto, sino de que cuando es evocada antes de su aparición fluye un coro nutrido de démones y se manifiestan formas demónicas de múltiples aspectos, surgidas a partir de todos los elementos, combinadas y divididas de todas las partes del mundo lunar. Frecuentemente también, puesto que se muestran alegres y graciosas, representan delante del iniciado un aspecto de cierta bondad.

[11] Cf. las semejanzas con la etapa epóptica de los misterios de Eléusis. En oportunidades también se habla de figuras y palabras, ver *Rhet. Gr.* VIII, 123, 6 en W. BURKERT, *Homo necans,* pág. 288, n. 67.

«El alma de los hombres [arrebatada] guardará a Dios en sí, [y] sin tener nada de mortal está totalmente embriagada [desde lo divino]. Alaba, pues, la armonía, bajo la que reside el cuerpo mortal» (fr. 97).

b El alma, dice, constriñe en sí misma al fuego divino (porque esto es lo que significa «guarda») por la inmortalidad y la pureza. Ya que, entonces, «está totalmente embriagada», es decir, pletórica de vida superior y de iluminación y, por así decir, sale de sí misma. Después el oráculo le dice: «alaba la armonía», es decir, celebra la armonía invisible e inteligible por la que está unida por proporciones numéricas y musicales. Porque el cuerpo mortal y compuesto ha sido ajustado por la armonía inteligible, ya que desde allí le es provista su estructura.

«¡Ábrase profundidad inmortal del alma! ¡Tiende tú sin reservas hacia lo alto todos tus ojos» (fr. 112).

c «Profundidad del alma» son sus potencias triples: las intelectivas, las racionales y las aptas para opinar. «Ojos», sus triples actividades cognoscitivas. Porque el ojo es símbolo del conocimiento, y la vida, del deseo. Por consiguiente, dice, «ábrase la profundidad inmortal del alma» y «expande sin reservas hacia arriba» tus potencias cognoscitivas y trasládate enteramente hacia el Señor, para hablar según el modo que es propio de nuestro pueblo (cristiano).

«...no manches el *pneûma* ni profundices la superficie» (fr. 104).

Los caldeos revisten al alma con dos túnicas y denominan la *pneumática* a la que es tejida por el cosmos sensible, y a la luminosa, sutil y poco profunda, la llaman precisamente «superficie». Por lo tanto, dice, «no manches»
d la túnica *pneumática* del alma con la impureza de las pa-

siones, ni «profundices» su superficie con algunos agregados materiales. Por el contrario, vela por la naturaleza de una y otra, la que es pura y la que es poco profunda.

«Busca el paraíso...» (fr. 165).

El paraíso caldaico es el coro completo de las potencias divinas alrededor del Padre y las bellezas ígneas de las fuentes creadoras. Su apertura por la piedad es la participación en los bienes, la espada inflamada, la potencia indoblegable para los que se aproximan indignamente. Y está 1140a
cerrada a éstos por su carencia de idoneidad, pero abierta a los piadosos. Todas las virtudes teúrgicas se despliegan hacia él.

«Las fieras terrestres fijarán morada en tu vaso» (fr. 157).

La mezcla compuesta de nuestra vida es el «vaso»; «las fieras terrestres», los démones que dan vueltas sin cesar en torno a la tierra. Por lo tanto cuando nuestra vida esté colmada de pasiones tales bestias «fijarán morada». En efecto, raleas semejantes existen en estas pasiones, y tienen su sede y su rango material; por este motivo también quienes son dominados por las pasiones se adhieren a aquéllas, al ser atraído lo semejante por lo semejante, ya que tienen la fuerza motriz de las pasiones.

«... extendiendo un intelecto ígneo en la obra de piedad b
salvarás también al cuerpo que fluye» (fr. 128).

Es decir, si extiendes el intelecto que se te ha iluminado desde arriba, transformado en obra del fuego divino, en los actos piadosos (entre los caldeos actos de piedad son los métodos de los ritos iniciáticos), no sólo harás inexpugnable el alma a las pasiones, sino que también harás que tu cuerpo sea muy sano. Porque esto es también a menu-

do obra de las iluminaciones divinas: consumir la materia del cuerpo y proveer de salud a la naturaleza, para que no sucumba a las pasiones ni a las enfermedades.

«... del seno de la tierra se lanzan perros terrestres que jamás muestran un signo verdadero a un mortal» (fr. 90).

c El dicho trata de los démones materiales. Los llama perros, en tanto que verdugos de las almas, y terrestres, como caídos del cielo y errantes en torno a la tierra. Por consiguiente, éstos, dice, colocados en un rango alejado de la vida divina y privados de la contemplación intelectiva, no pueden anunciar el futuro. Por esto, todo lo que dicen e indican es falso y carente de fundamento, pues conocen a los seres representativamente, pero el que conoce lo futuro unitariamente usa nociones indivisibles y sin forma.

«Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana» (fr. 7).

Después de fabricada toda la creación, el Padre prime-
d ro de la Tríada la ha entregado al Intelecto, al que la raza entera de los hombres, que ignoran la superioridad paterna, llaman el primer Dios. Nuestra doctrina, sin embargo, contrariamente mantiene que el primer Intelecto, el Hijo del Padre poderoso, ha fabricado la creación toda. Porque en el libro de Moisés el Padre expresa al Hijo el plan de la producción de las criaturas, y el Hijo es el artífice de la creación.

1141a «... penas que se enganchan como grapas a los mortales» (fr. 161).

Porque los ángeles que hacen subir, elevan a las almas hacia ellos arrastrándolas desde la generación. Pero las pe-

nas, o sea las naturalezas vindicativas de los démones y malignas de las almas humanas, las atan a las pasiones materiales y, por decir, las estrangulan, y no sólo maltratan a las colmadas de pasiones, sino también a las que se han vuelto hacia la esencia inmaterial. Efectivamente, también estas últimas, puesto que llegaron a la materia y a la generación, necesitan de semejante purificación. Así pues, vemos a muchos de los que administran su vida con santidad y pureza que caen en desgracias inesperadas.

«El Intelecto paterno ha sembrado símbolos en las almas» (fr. 108).

Como el libro de Moisés plasma al hombre a la imagen de Dios, así también dice el Caldeo que el artesano y pa- b
dre del mundo ha sembrado en las almas algunos símbolos de la naturaleza que le es propia. Efectivamente, no sólo las almas, sino también todos los órdenes superiores han brotado a partir de las semillas paternas. Igualmente unos son los signos que hay en las sustancias incorpóreas, que existen bajo forma incorpórea y uniforme, y otros son los signos y símbolos que hay en los mundos, las propiedades inefables de Dios, que incluso superan las virtudes.

«... que las almas de los hombres que han abandonado el cuerpo por violencia son más puras» (fr. 159).

Si se atiende razonablemente el contenido del oráculo, no se opondrá a nuestras doctrinas. En efecto, los mártires coronados que han abandonado el cuerpo en duros combates han entregado puras sus almas. Pero el Caldeo no dice esto, sino que alaba toda muerte violenta; por esto, dice, el alma que ha abandonado dolorosamente el c
cuerpo, aborrece esta vida, odia la conversión hacia él y va jubilosa hacia lo alto. Pero aquellas que han abandonado la vida mientras estaban enfermas por debilidad del

soplo vital apenas se disgustan por la inclinación y tendencia hacia el cuerpo[12].

«Porque el alma, que es como un fuego brillante por la potencia del Padre, permanece inmortal, es señora de vida y contiene las plenitudes de los múltiples senos [del mundo]» (fr. 96).

El alma, que es un fuego inmaterial e incorpóreo, que está exenta de todos los compuestos y de la oscuridad material, es inmortal. Porque la materia oscura no se ha mezclado con ella ni es compuesta, de manera que se pueda disolver en los elementos de los que estuviere compuesta.
d Pero es también «señora de vida», al hacer brillar la vida sobre los muertos. Tiene también «las plenitudes de los múltiples senos», es decir, tiene potencias aptas para recibir el gobierno universal, ya que puede residir según las diferentes virtudes, en las diferentes regiones del cielo.

«El Padre no inspira temor, sino que infunde persuasión» (fr. 14).

Es decir, lo divino no es abusivo ni impaciente, sino dulce y sereno, por esto no inspira temor a la naturalezas
1144a que se le subordinan, sino que lo atrae todo con la persuasión y la gracia. En efecto, sería terrible y amenazador que el orden total de los seres se disolviera sin que fuese posible sostener su potencia. Esta enseñanza es en parte verdadera para nosotros. Porque Dios es una luz y «un fuego que consume»[13] a los malvados. Pero la amenaza

---

[12] No parece que el comentario de Pselo incluya el suicidio en contradicción con la interpretación de fr. 166 (pág. 135), pero sí otras formas de muerte violenta, además de la del matirio, como la muerte en batalla.

[13] Cf. *Deut.* 4, 24; 9, 3 y *Epístola a los Hebreos* 12, 29.

de Dios y su temor es la suspensión por medio de la providencia de su bondad hacia nosotros.

«... el Padre se ha sustraído, sin encerrar en su potencia intelectiva el fuego propio» (fr. 3).

El significado del oráculo es éste, que el Dios que está sobre todo, que también es llamado Padre, se hace incomprensible e inasible, no sólo a las naturalezas primeras y segundas y a nuestras almas, sino también a su propia potencia. Pero el Hijo es potencia del Padre. Dice, pues, «el Padre se sustrae» a toda naturaleza. Esta enseñanza, b
empero, no es ortodoxa, porque entre nosotros el Padre se ha revelado en el Hijo, como igualmente el Hijo en el Padre. También el Hijo es delimitación del Padre y Verbo divino sobrenatural.

«Pero existe una realidad inteligible que debes comprender por la flor del intelecto» (fr. 1).

El alma tiene también una facultad correspondiente a cada objeto de intelección: sentidos para los sensibles, razón para los racionales e inteligencia para los intelectuales. Por lo tanto dice el Caldeo que aunque Dios es inteligible, sin embargo no puede ser captado por el intelecto, sino por la flor del intelecto. Pero flor del intelecto es la facultad unitaria. Por consiguiente, puesto que Dios es propiamente uno, no intentes comprenderle por medio del c
intelecto, sino por la facultad unitaria. Pues lo primeramente Uno es de algún modo comprensible por aquello solo que en nosotros es uno y no por la razón ni por el intelecto.

«Quienes impulsan al alma tomando aliento son fáciles de soltar» (fr. 124).

Para que nadie diga: «Quiero liberar al alma del cuerpo, pero no puedo», el oráculo dice que las potencias que

impulsan al alma lejos de la naturaleza corporal y que, por así decirlo, la hacen respirar lejos del sufrimiento y opresión que hay en el cuerpo, «son fáciles de soltar». Es decir, las potencias mismas son libres, no siendo constreñidas por ninguna naturaleza y han podido también liberar con mucha generosidad al alma del grillete corporal.

d «Es necesario que te apresures hacia la luz y hacia los esplendores del Padre, desde donde te ha sido enviada el alma vestida con un intelecto múltiple» (fr. 115).

Puesto que el alma no ha recibido su subsistencia de simientes ni consistía en mezclas corporales, sino que tuvo la existencia desde lo alto de Dios, también debe volverse hacia él y efectuar la subida hacia la luz divina. Porque ha descendido aquí «vestida con un intelecto múltiple», es decir, ha sido vestida por el creador y Padre con re-
1145a cuerdos de una suerte más divina, cuando descendía hacia aquí, por eso gracias a semejantes recuerdos se levanta de nuevo hacia allá.

«Todas las cosas en tanto que engendradas pertenecen a un fuego único» (fr. 10).

La enseñanza también es verdadera para nosotros. Porque todos los seres, los inteligibles y sensibles, han recibido desde el único Dios su subsistencia y vuelven hacia el Dios uno: los que sólo son, esencialmente; los que son y viven, esencial y vitalmente; los que son, viven y piensan, esencial, vital e intelectivamente. Por consiguiente todo nace de uno y hacia uno de nuevo es su ascenso. El oráculo, pues, no ofrece errores y está colmado de nuestra doctrina.

b «Lo que dice el intelecto, lo dice sin duda al pensar» (fr. 212).

Cuando oyes, dice, una voz articulada que truena desde

arriba proveniente del cielo, no pienses que un ángel o Dios al pronunciar esta voz le ha dado articulación bajo el modo de una palabra proferida, sino que aquél sólo ha pensado indivisiblemente según su naturaleza, mientras que tú, según tu capacidad, has oído el pensamiento silábica y proferidamente. Porque como Dios escucha nuestras voces calladamente, así también el hombre recibe bajo forma de voces los pensamientos de Dios, actuando cada uno de acuerdo con la naturaleza que posee.

«¡Ah! ¡Ah!: la tierra les aúlla con fuerza hasta en los hijos» (fr. 162).

El dicho sostiene, refiriéndose a los incrédulos, que Dios extiende el castigo que les corresponde hasta sus descendientes. Porque el oráculo dice «la tierra les aúlla con fuerza» respecto de los castigos subterráneos, es decir, la c
región que está bajo tierra les ruge y resuena como el rugido de un león. Por este motivo afirma Proclo: «la composición de las almas emparentadas es de igual naturaleza y las que todavía no están liberadas de los lazos de la naturaleza son retenidas en los padecimientos de las que son del mismo género. Por consiguiente es necesario que ellas también reciban en suerte su parte de la justicia total y que contaminadas de impurezas a causa del parentesco natural, se purifiquen de nuevo de ellas».

«No aumentes el destino» (fr. 103).

Los más sabios de los griegos llaman destino a la naturaleza. Mejor aún, la totalidad de las iluminaciones que la naturaleza de los entes recibe. Mientras que la pro- d
videncia es la acción benefactora inmediata de Dios, el destino es el que gobierna nuestra existencia por el entrelazamiento de la serie de los entes. Cuando actuamos intelectivamente, dependemos tanto de la providencia, como

cuando obramos somáticamente del destino. Por consiguiente, dice, «no aumentes el destino» en provecho tuyo, sino manténte sobre él y sé gobernado sólo por Dios.

«Pues del principio paterno nada imperfecto corre rápidamente» (fr. 13).

1148a El Padre, dice, crea todas las cosas perfectas e independientes según su orden. Pero es frecuente que la debilidad y agotamiento de los seres engendrados sustituya en ellos a la deficiencia o imperfección. Sin embargo el Padre conduce de nuevo la deficiencia hacia la perfección y le da vuelta hacia la independencia. Es esto también lo que proclama el apóstol Santiago, hermano del Señor, al comienzo de su Epístola: «Todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces»[14]. Porque nada imperfecto proviene de lo perfecto y, sobre todo, cuando nos ha tocado en suerte recibir inmediatamente lo que es vertido en primer lugar desde él.

«Pero el Intelecto paterno no recibe la voluntad de aquélla, hasta que no haya escapado del olvido y haya pronunciado una palabra, que la ponga en recuerdo de un signo paterno puro» (fr. 109).

b El Intelecto paterno no recibe los impulsos de las voliciones del alma hasta que ella no haya extinguido el olvido de aquello con que se ha enriquecido procedente del Padre de todo bien, no haya venido a la memoria de los signos sagrados que a partir de Él posee y no emita una voz agradecida «que la ponga en el recuerdo» de los símbolos del Padre que la ha engendrado. El alma, en efecto, está formada de discursos sagrados y de símbolos divinos. De ellos, unos vienen de las formas intelectivas y los otros

[14] 1, 17.

de las mónadas divinas. Y somos copias de las esencias intelectivas, e imágenes de los signos incognoscibles. Debe saberse asimismo lo siguiente, que toda alma difiere idealmente de toda otra alma y que hay tantas almas, cuantas son las formas de las almas.

«Cuando llegues a ver que se aproxima un demon terrestre, sacrifica la piedra *mnízuris* invocando ...» (fr. 149).

Los démones terrestres son embaucadores por natura- c
leza, porque están lejos del conocimiento divino y henchidos de la materia oscura. Pero si estando entre ellos quieres recibir una palabra verdadera, prepara un altar y «sacrifica la piedra *mnízuris*». Esta piedra tiene capacidad para convocar a otro demon mayor, que se aproxima invisiblemente al demon material y proclama la verdad con la que responde a quien pregunta sobre lo interrogado. Se refiere también al nombre que convoca junto con el sacrificio de la piedra. Igualmente el Caldeo establece que algunos de los démones son buenos, pero otros, malos. Nuestra pía doctrina, empero, precisa que todos son malos, pues a causa de sus caídas deliberadas han trocado la bondad en malicia.

«Aprende a conocer lo Inteligible, puesto que está fuera d
del intelecto» (fr. 1).

Si bien todo es comprendido por el Intelecto, sin embargo, Dios, el primer Inteligible «está fuera» del «intelecto». Pero no imagines la expresión «fuera» en relación con la distancia ni con la alteridad intelectiva, sino sólo con re- 1149a
ferencia a su superioridad inteligible y a la particularidad de su existencia, que está más allá de todo intelecto, por lo que se muestra que es algo supraesencial. Porque aquélla, la esencia, es el intelecto como el primer inteligible, a quien pertenece lo inteligible en sí, pero Dios está más

allá de lo inteligible y de lo inteligible en sí. Sobre lo divino no decimos que sea inteligible ni inteligible en sí. Efectivamente, es superior a toda palabra y pensamiento, como totalmente impensable e inexpresable, y honrado más por el silencio que alabado por voces de admiración. Porque incluso es más elevado que el acto de ser alabado, expresado y pensado.

«Las que siendo pensadas desde el Padre piensan a su vez también ellas, movidas a pensar por sus designios indecibles» (fr. 77).

b Las *íyngas* son ciertas potencias compuestas por tres tríadas después del abismo paterno. El Padre las concibe según el Intelecto paterno, que se ha propuesto en sí mismo unitariamente como su causa. Pero los designios del Padre son indecibles por su sobreabundancia inteligible. Porque los actos de los seres se pueden decir, pero las existencias mismas son indecibles. En cuanto a los signos intelectivos de los seres separados, aunque inteligibles por los (seres) segundos, se piensan como indecibles y separados de las procesiones inteligibles. Porque como los pensamientos de las almas, aunque piensan los órdenes intelectuales, los piensan como inmóviles, así los actos de los intelectivos, cuando piensan los signos intelectivos, los piensan como indecibles subsistentes en existencias incognoscibles.

EXPOSICIÓN RESUMIDA Y CONCISA DE LAS DOCTRINAS DE LOS CALDEOS DEL MISMO PSELO
(*P. G.* 122, 1149c-1153b)

La edición príncipe de la *Exposición (Ékthesis) caldaica* es la de F. Patrizi, en *Zoroaster,* Ferrara, 1591 y Venecia, 1593. El texto de Migne de la edición de Des Places, págs. 189-191, se basa en la segunda familia de manuscritos del *Comentario de los «Oráculos Caldeos»,* pues está ausente del primer grupo. Deben agregarse el *Matritensis graecus 51* del siglo XIV colacionado también por Des Places merced a la colaboración de L. G. Westerink, el *Vallicellanus gr. 142,* n. 16, del siglo XVII y el *Vaticanus gr. 1378* de los siglos XV-XVI (cf. DES PLACES, pág. 187).

Este es el primer resumen sistemático de la teología caldaica de Pselo de los tres que han de seguir.

Sostienen que hay siete mundos corporales, uno ígneo 1149c
y primero y después de él tres mundos etéreos y después tres mundos materiales, el último de los cuales se denomina terrestre y enemigo de la luz[1]; se trata de la región sublunar, que encierra en sí, además, a la materia que denominan abismo[2]. Creen en un Principio único de todas

[1] *Misophaḗs,* cf. frs. 134 y 181, se señala la oposición entre el cosmos sublunar y la región supralunar.

[2] *Bythón,* cf. fr. 163.

las cosas, y lo celebran como Uno y Bien[3]. Después hon-
ran a un cierto Abismo paterno[4], compuesto de tres tría-
das. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia.
1152a Después está la *íynga* inteligible, después de ella los en-
sambladores, el ígneo, el etéreo y el material[5]. Después
de los ensambladores, los teletarcas. Después de éstos, los
padres fuentes, también llamados «guías del mundo», el
primero de los cuales es el que se dice «más allá unitaria-
mente». Después de él está Hécate, después el indicado
como «más allá dualmente»[6]. Después de éste tres indo-
blegables y en último lugar «el que está ceñido por deba-
jo». Honran también a una tríada fontanal de fe, de ver-
dad y de amor[7]. Hablan también de un sol soberano a
partir de la fuente solar y de uno arcangélico, y de una
fuente de sensación y de un juicio-fuente, una fuente del
rayo, una fuente de espejos y una fuente de caracteres que
invade a los signos incognoscibles. Están también unas
cimas-fuente, de Apolo, de Osiris y de Hermes. Hablan
también de fuentes materiales, de una zona orbital de cen-
b tros, de elementos y de sueños y de un alma-fuente. Y
después de las fuentes dicen que hay principios. Porque
las fuentes tienen más soberanía que los principios. La
cima de los principios productores de vida se llama Héca-
te, el medio, alma soberana, y el extremo, virtud sobera-

---

[3] Cf. frs. 4, 5, 11 y 37.

[4] *Bythós patrikós,* cf. fr. 18.

[5] Los *synocheîs* cubren con su carácter unificante de totalidades el mundo inteligible, el intelectivo y el encósmico con sus tres esferas definitorias: esfera solar afín a la de las fijas, planetas que están sobre el sol y planetas que están bajo él. PSELO, en *Boceto* (pág. 161) distingue claramente la esfera de las fijas de las otras siete.

[6] Cf. fr. 169.

[7] Cf. fr. 47.

na. Entre ellos existen también Hécates exentas de zona, como la caldaica de las encrucijadas[8], la festejante[9] y la lavandera. Para ellos son dioses exentos de zona Serapis, Dioniso y la cadena de Osiris y de Apolo. Se llama «exentos de zona» a los que tienen autoridad libremente sobre las zonas y están establecidos sobre los dioses visibles; y «con zona», a los que disponen en círculos independientes las zonas del cielo y gobiernan los asuntos de aquí abajo. Entre ellos hay una especie divina, a la que corresponden las partes del mundo sensible que ha ceñido las porciones c
de la región material[10]. Después de las zonas está el círculo fijo, que abraza las siete esferas, en las que están los astros. Uno entre ellos es también el mundo solar, que se subordina al abismo etéreo[11], y diferente es el relativo a las zonas, que es una de las siete esferas. Admiten dos causas-fuente de las almas humanas, el intelecto paterno y el alma-fuente. Para ellos, además, el alma particular procede del alma-fuente según la voluntad del Padre, pero también tiene una esencia autoengendrada y es un viviente en sí, ya que no es movida por una fuerza externa. Efectivamente, si según el oráculo es parte del fuego divino, fuego brillante y pensamiento paterno, es una forma inmaterial y autosubsistente. Porque así es todo lo divino, de lo que el alma es una parte. Afirman igualmente que todo está en cada alma y que cada una posee una propiedad incognoscible de un signo expresable e inexpresable. d
A menudo también hacen descender el alma en el mundo

[8] Cf. el himno órfico a Hécate: «Te invoco amada Hécate de los caminos y encrucijadas (*triodîtin*)» (v. 1). Ver A. A. ATHANASSAKIS, *The Orphic Hymns*, Missoula (Montana), 1977, págs. 4-5 y 113.

[9] O sea, la que preside las fiestas religiosas, *hē kōmás*.

[10] Es decir, los sectores correspondientes del mundo sublunar.

[11] Ver fr. 184.

por múltiples causas, bien por pérdida de las alas[12], bien por voluntad paterna. Consideran que el mundo es eterno igual que las revoluciones de los astros. Al Hades lo distinguen de muchas maneras. Lo denominan tanto dios jefe
1153a del lote terrestre, como lo llaman la región sublunar, el medio entre el cosmos etéreo y el material y el alma irracional, en la que también localizan a la racional, no sustancialmente sino relativamente, cuando se mantiene con simpatía hacia ella y profiere el razonamiento particular. Piensan que las ideas son tanto los pensamientos del Padre, como los conceptos universales, físicos y psíquicos e inteligibles y las existencias separadas de los seres[13]. Componen los discursos mágicos de ciertas potencias superiores y de materiales terrestres. Dicen que las cosas de lo alto, y sobre todo las del mundo sublunar, tienen simpatía con las de abajo. Después de la llamada «muerte» restablecen a las almas, en proporción a las propias purificaciones, en todas las partes del universo y a algunas almas las elevan sobre el mundo y las definen intermedias entre las natura-
b lezas indivisibles y divisibles.

La mayor parte de estas doctrinas las han aceptado Aristóteles y Platón, pero todos los discípulos de Plotino, de Jámblico, de Porfirio y de Proclo las han seguido y admitido razonablemente como voces divinas.

---

12 Cf. *Fedro* 246c.

13 Cf. la concepción de las «ideas universales» de Antíoco de Ascalón según se percibe a través de Cicerón, *De Oratore,* 8 y ss, en J. Dillon, *The Middle Platonists,* págs. 93-94.

EXPOSICIÓN RESUMIDA Y CONCISA DE LAS DOCTRINAS ASIRIAS DE PSELO

La edición príncipe de la *Exposición asiria* es asimismo la de F. Patrizi, en *Zoroaster*. Existen cuatro manuscritos de ella casi idénticos. D. Bassi ha editado el texto según uno de ellos, el *Ambrosiano B 136 sup.* Los tres restantes son conocidos por el P. Des Places y atendiéndolos retoma el texto de Bassi en las págs. 194-195 de su edición.

Después de lo Uno dicen que está el abismo paterno, (Bassi, pág. 122) colmado de tres tríadas. Cada una de las tríadas encierra primero un padre, después una potencia media y, sobre ellos, en tercer lugar, un intelecto que encierra a la tríada en sí misma. Las llaman también inteligibles. Después de ellas un orden diferente al mismo tiempo de inteligibles e intelectivos, también éste dividido en tres, en *íyngas,* los p. 123 ensambladores y teletarcas. Después del orden intermedio está, por una parte, el intelectivo que tiene una sola tríada paterna, la del «más allá unitariamente», la de Hécate y la del «más allá dualmente», y por otro lado, la otra (tríada) de los tres seres indoblegables y el único que ciñe por debajo. Las fuentes son siete. Después de las fuentes están los supraprincipios. Después los exentos de zona, después los relativos a zonas, después de éstos hay ángeles, después démones, héroes después de ellos y después almas.

Queda también el mundo corporal. Sostienen que hay siete mundos corporales. Uno ígneo, primero, tres después etéreos y tres materiales, el fijo, el errante y el sublunar. Determinan al primero según el intelecto, a los etéreos, según el alma, y a los materiales, según la naturaleza. Afirman que Hécate es la fuente de los ángeles, démones, almas y naturalezas. Hacen bajar a menudo al alma en el mundo por causas múltiples, bien sea por pérdida de las alas, o por voluntad paterna para adornar el lote terrestre. Creen igualmente que el mundo es eterno. Se refieren al Hades también de diversos modos. Tanto le llaman dios y jefe de la porción terrestre, como el lugar sublunar, el medio entre el mundo etéreo y el material y el alma irracional, y en ella establecen a la racional, no sustancialmente, sino relativamente cuando se mantiene con simpatía hacia ella. Consideran que las ideas son tanto los pensamientos del Padre, como los conceptos del pensamiento universal, psíquicos y físicos, que el intelecto da al alma, y el alma a la naturaleza. Dicen que las cosas de lo alto, sobre todo las sublunares, tienen simpatía con las de abajo. Restablecen a las almas proporcionalmente a sus propias purificaciones en todas las partes del universo, pero a algunas también las elevan sobre el mundo.

Aristóteles y Platón han aceptado la mayor parte de estas doctrinas, pero todos los discípulos de Plotino, de Jámblico, de Porfirio y de Proclo, las han seguido y admitido como voces divinas.

BOCETO RESUMIDO DEL MISMO PSELO DE LAS VIEJAS DOCTRINAS DE LOS CALDEOS

El texto griego del *Boceto* (*Hypotýpōsis*) de Pselo ha sido editado por W. KROLL, *De oraculis chaldaicis,* págs. 73-76, a partir del *Laurentianus 58, 29* del siglo XIV y teniendo en cuenta el *Urbinas gr. 78* del siglo XV, que puede derivar de un modelo diferente al anterior. Ver DES PLACES, pág. 196 y texto en páginas 198-201, con algunas erratas de impresión.

1. Para hacerte una exposición concisa de las doctrinas (f.197r) de los caldeos, sobre las que me has pedido que te escri- 73 Kroll ba, comenzaré por su Uno inefable. 2. Después de El deliran sobre cierto abismo paterno compuesto de tres tríadas, cada una de las cuales tiene primero un padre, luego una potencia y en tercer lugar, un intelecto. 3. Después de esto dicen que hay (tríadas) inteligibles e intelectivas, la primera de las cuales es la *íynga,* después de ella hay otras tres paternas, inteligibles e impronunciables, que dividen a los mundos en tres: ígneo, etéreo y material. 4. Después de las *íyngas* siguen sin interrupción, dicen, los ensambladores. Las *íyngas* producen para sí las uniones impronunciables de todas las cosas, pero los ensambladores unifican las procesiones de la multiplicidad de los seres, fijando en sí mismos, en medio de los inteligibles y los intelectivos el centro de la comunidad de ambos. 5. Inme-

diatamente después de los ensambladores colocan a los p. 74 teletarcas, que son tres también. Uno de ellos (preside) el mundo ígneo, otro el etéreo y otro el material. Las *íyngas* son solamente mónadas, los ensambladores son mónadas que ya manifiestan la multiplicidad, y los teletarcas, mónadas que tienen dividida la multiplicidad. 6. Después de éstos creen en los padres-fuente, o sea, los guías cósmicos. El primero de ellos es el llamado «más allá unitariamente», después de éste, en segundo lugar y en medio, está Hécate, y, en tercer lugar, el «más allá dualmente». Después de ellos los tres indoblegables y, en séptimo lugar, el que ciñe por debajo. 7. El «más allá unitariamente» es intelecto paterno, en cuanto a los inteligibles, y padre de todos los intelectivos. Hécate llena todo de luz intelectiva y de vida. Estos (dioses) son llamados padres y guías del cosmos en tanto que están colocados inmediatamente sobre los mundos. 8. Hécate tiene en torno a sí fuentes de naturalezas diversas. Con las fuentes que están al nivel de la cintura la naturaleza contribuye al cumplimiento (de las cosas), colgada de las espaldas de Hécate; de las fuentes colocadas en sus costados, la de la derecha es la de las almas y la de la izquierda, la de las virtudes. 9. El «más allá dualmente» ha recibido en suerte entre las fuentes un rango demiúrgico, como Hécate uno productor de vida; porque él propone al mundo el modelo de las ideas, pero se denomina «más allá dualmente», porque es dual «reteniendo los inteligibles en el intelecto, pero introduciendo la sensación en los mundos» [1]; pero el otro se llama «más allá unitariamente», porque es simple. Hécate es sólo más allá. 10. Los indoblegables, que han tomado sobre sí la potencia fulgurante de los ensambladores, conservan las

[1] Cf. fr. 8.

existencias de los padres venidas de lo alto y vigilan sus actividades-fuente puras. La fuente de quienes ciñen por debajo es causa eficiente primera de la distinción intelectiva. 11. Hay también una tríada-fuente de fe, verdad y amor. 12. Después de ella están las fuentes demiúrgicas, como las de las ideas, según la cual el mundo y lo que hay en él tiene figura, masa, forma y vida propia. Además, la fuente del sol, establecida antes de los principios solares; porque el demiurgo es causa de los principios solares, y Hécate de los generadores de vida. Y desde la fuente solar, procede el sol soberano y el arcangélico. 13. Dicen también que en el demiurgo hay una fuente de sensación, puesto que él es quien «introduce» la sensación en los «mundos». También hay una fuente de purificadores y de rayos, de espejos, de ritos, de caracteres, de Euménides y de teletarcas. 14. También en la magia los tres padres tienen un rango de principio. Hay igualmente p.75
una zona de sueño que tiene su principio a partir del alma fontanal. 15. Los principios primeros son análogos a las fuentes primeras, los medios a las medias, y los últimos a los particulares. 16. La cima de los principios generadores de vida se llama Hécate, el medio, alma soberana, y el extremo, virtud soberana. 17. Después del orden soberano está el de los arcángeles y a partir de todos los principios proceden los ángeles guías. 18. Después de la procesión arcangélica suspendida de los principios, está la de los exentos de zona. Se llaman exentos de zona en tanto que tienen autoridad libremente sobre las zonas y están establecidos sobre los dioses visibles. 19. Después de las zonas está el círculo fijo, que abraza a las siete esferas. 20. Los entes sublunares están formados por los cuatro elementos. Hay rangos y especies divinas para cada uno de los elementos. 21. Después de ellos están los ángeles

satélites de los dioses. A continuación de ellos las formaciones de démones, los universales y los particulares, hasta (f.198r) los más materiales de todos. Después de éstos los héroes. 22. El orden angélico, además, tiene mayor parentesco con los dioses, por sus funciones de consejero posee afinidad con ellos y eleva a las almas hasta cierta altura, pero no sobre el mundo. El orden heroico es el que está en relación con los mortales. El orden demónico es el intermedio entre ambos. 23. Allí un orden suministra una potencia con forma de bien, que ayuda a las elevaciones hieráticas contra sus adversarios, y otro, también llamado «bestial y desvergonzado»[2], lanza a las almas hacia abajo, volviéndose hacia la naturaleza, sometiéndose igualmente a los dones del destino y «encantando a las almas»[3] o castigando a las que están solas, una vez privadas de la luz divina. Se mueve en la cavidad[4] dividido en macho y hembra. 24. Hay, dice, dos causas-fuente de nuestras almas, el intelecto paterno y el alma-fuente; porque el Padre la saca de ésta y le ordena proceder, pero el alma-fuente crea su ser mismo y su forma. 25. Al hombre, en tanto que compuesto, poseedor de múltiples ideas y pariente de los irracionales, el Padre lo [ha puesto] en el mundo (pues todo compuesto, al ser una parte del mundo, está sometido al mundo, mientras que el fuego intelectivo viene de lo alto y sólo necesita de su propia fuente), pero si simpatiza con el cuerpo necesariamente lo cuida y entonces se somete al destino y la naturaleza lo conduce. 26. Ciertamente procede del alma-fuente según la voluntad [del] Padre, y tiene una esencia autoengendrada y

[2] Cf. fr. 89.

[3] Cf. fr. 135.

[4] Ver fr. 34.

es un viviente en sí, porque es inmaterial y autosubsistente. 27. La materia es nacida del Padre y subyace al cuerpo; el cuerpo de por sí mismo es sin cualidad, pero, una vez que ha tomado potencias diferentes, se divide en los cuatro elementos, de los cuales el universo como mundo y p. 76 nuestro cuerpo han tomado forma. La cima de cada «cadena»[5] se denomina fuente, las cosas que le siguen fontanas, las que vienen después canales y las posteriores arroyos. Tal es, en resumen, la teología y filosofía de los caldeos.

---

[5] Cf. fr. 203.

DISCURSO FÚNEBRE DE PSELO EN HONOR DE JUAN JIFILINO

C. Sathas ha editado en *Bibliotheca graeca medii aevi,* IV, París, 1874, pág. 459 (folios 40v-39r), el texto del *Parisinus graecus 1182,* del siglo XIII, que Des Places recoge en la pág. 218 de su edición, anteponiéndole las siguientes palabras aclaratorias de C. Sathas, en *Annuaire de l'association por l'encouragement des études grecques en France,* IX, 1875, pág. 199:

«... A la muerte de Jifilino, Pselo fue designado para pronunciar su oración fúnebre. Tras un pomposo elogio de su amigo, concluye con un apóstrofe muy sarcástico a sus restos y se burla amargamente de sus ideas teológicas que, lejos de ser cristianas, no eran sino las enseñanzas extrañas de los caldeos».

(40v) ... Tal fue su filosofía, y eso que mi discurso ha omitido la mayor parte. Háblame tú de la jactancia de tu lenguaje bárbaro o mejor de su frivolidad, de la *íynga,* del teletarca, del que está ceñido por debajo y del indoblegable o, si quieres, de la que tiene un cinturón de serpientes y tres cabezas, y de las danzas de Ángelos (Hécate) y del (39r) ensamblador etéreo, y de los padres-fuente y de Hécate, intermediaria entre los dos padres. Después descríbemela de manera más corporal, haciéndole descender una cabellera y moldeándole brazos; pero si te avergüenzas por estas cosas, podría, por el contrario, aprender de ti cosas más admirables y serias, la nueva teagogía, porque así llamas a los fantasmas extraviados, el remolino hecático, los oráculos variopintos...

ACUSACIÓN DE PSELO CONTRA EL PATRIARCA (MIGUEL CERULARIO) ANTE EL SÍNODO

En los *Michaelis Pselli scripta minora* I, editados por E. Kurtz y F. Drexl, Milán, 1936, se conservan estos otros dos testimonios de Pselo sobre los *Oráculos Caldeos* en las págs. 241, 25-242, 5; 248, 1-249, 10, en el caso de la *Acusación contra el Patriarca* y págs. 446, 8-447, 14 sobre *Los géneros de discurso filosófico.* E. Des Places los reedita en págs. 219-222, con escasas enmiendas señaladas en el aparato crítico.

Resultan de interés varios de los datos históricos y biográficos que se registran en estos documentos, también recogidos por *Suda* unas decenas de años antes (cf. H.-D. Saffrey', en *Revue Études Aug.*, XXVII (1981), págs. 3-4, 210 y ss.

IX[1]... Sé que la mayor parte de vosotros permanecéis p. 241
ignorantes del arte hierático de los caldeos, porque es una filosofía antigua, lejana y desconocida para la mayoría, ya que el objeto de su veneración es misterioso y secreto. Cierto individuo llamado Juliano, bajo el Emperador Trajano, expuso sus doctrinas en versos que también denominan «oráculos» quienes honran sus dogmas. Pues bien, el filósofo Proclo, varón dotado de una índole superior, p. 242
que dominaba toda filosofía, heleno (pagano) de la cabeza a los pies, hizo honor a sus doctrinas caldaizando conti-

[1] En el capítulo anterior Pselo reprocha al Patriarca haber admitido en su palacio y en Santa Sofía a la vidente Dositea (cf. L. Bréhier, en *Revue de Études Grecques* (1903), págs. 381-382 y prosigue: (...).

nuamente y llamando a los razonamientos helénicos «vendaval de palabras», como lo refiere Procopio de Gaza, y se ha lanzado con velas desplegadas en este arte hierático.

p. 248 XIII. Porque Proclo habla sobre la diferencia de las llamadas «potencias divinas», cómo unas son más materiales, y otras más inmateriales, unas alegres, y otras graves, unas mezcladas con démones, y otras puras, y luego trata de las circunstacias según las que se evocan: los lugares en los que se realizan (las evocaciones), los videntes de la luz divina, hombres o mujeres, sus figuras y los signos divinos y pasa así a las evocaciones de los dioses[2] por posesión divina: «algunos de ellos, dice, se ofrecen sobre objetos inanimados, otros sobre animados; algunos de ellos sobre seres razonables, otros sobre seres sin razón. Porque, dice, a menudo seres inanimados se llenan de luz divina como sucede con aquellas estatuas que pronuncian oráculos por inspiración de alguno de los dioses o de los démones buenos. También son poseídos hombres y reciben un espíritu divino, algunos espontáneamente, como los que se dicen inspirados por la divinidad experimentando el hecho en períodos determinados e indeterminados, cuando les cae en suerte, pero otros habiéndose excitado al entusiasmo por una actividad deliberada como era el caso de la profetisa de Delfos sentada sobre la cavidad y de otros que han bebido el agua adivinatoria». Después, una vez dicho lo que es necesario que hagan, agrega: «Una vez que también ocurren estos fenómenos debe llevarse a cabo la evocación de los dioses y aparecer una inspiración y un cambio del razonamiento. Empero dentro de estas posesiones divinas también se dan las de quienes están totalmente fuera de sí mismos e inconscientes, y las de otros que de

[2] Las *teagogías*.

cierto modo admirable conservan la conciencia, ocasión en la que el sujeto incluso puede utilizar para sí la evocación divina y, tras recibir la inspiración, saber lo que realiza, lo que dice y por qué motivo es necesario liberar al motor; porque si el éxtasis es total, es absolutamente necesario que otra persona en estado de sobriedad atienda a los poseídos». A continuación, después de haber expuesto múl- p. 249
tiples detalles sobre las diferencias de evocaciones divinas, prosigue para concluir: «Es necesario prevenir todos los obstáculos contra la visita de los dioses y establecer en torno a nosotros un reposo total, para que la presencia de los espíritus llamados por nosotros se realice sin perturbación y en calma». Y agrega esto a lo dicho: «a menudo a las apariciones de los dioses se mezclan asimismo espíritus materiales, cuya visita y su movimiento que es de cierta violencia, no pueden soportar los receptores más débiles».

XIV. Estas son, pues, a modo de una pequeña selección, las creencias de los caldeos y de Proclo.

A QUIENES HABÍAN PREGUNTADO CUÁNTOS GÉNEROS HAY DE DISCURSO FILOSÓFICO, DE MANO DE PSELO

p. 446 En cuanto a la sabiduría de los caldeos[3], turba humana singular y politeísta, están imbuidos de piedad y practican la astrología más que cualesquiera otros. Hay también entre ellos una teología reunida en escritos secretos, compuesta en versos, que encierra un pensamiento inaccesible para la muchedumbre. Dicen que hay siete mundos, el último de los cuales es el material, terrestre y enemigo de la luz[4], y el primero y sumo, el ígneo. Hacen aseveraciones teológicas asimismo acerca de muchos y diversos temas absurdos y paradójicos [sobre Hécate]: desde ella generan la sustancia de las virtudes y hacen descender a las almas. Colocan una de ellas en medio de todos los dioses, llena de las primeras, y llenando a las segundas. Sobre ésta ¿cúanto más se podría decir? Pues temo desde aquí produciros más daños que beneficios, puesto que el tema sobre el que trata es secreto[5]. Ellos también adoc-

---

3 Pselo se ha referido inmediatamente antes a la sabiduría de los egipcios. En este momento la expresión «caldeos» tiene un sentido religioso de carácter colectivo.

4 Otra vez el término *misophaḗs.* Cf. Pselo, *Exposición caldaica,* n. 1.

5 *Apórrētos.* Pselo utiliza en sentido vulgar el significado de la disciplina del secreto de los misterios, ver la ratificación de lo dicho en

trinan sobre lo Uno que es anterior a todo[6] y ponen en escena a la materia como agente del mal. Han establecido el arte hierática, introducido sacrificios de animales, honrado a los dioses subterráneos y prescrito sacrificar de tal o cual manera[7]. Hacen descender a los dioses por medio de sus cantos encantadores y los ligan y desatan, como Apuleyo, quien con juramentos no permitió a Heptactis[8] conversar con el teúrgo. Este era el Juliano que acompañó al Emperador Marco Aurelio en su expedición militar contra los dacios, quien proporcionó al príncipe muy diversos beneficios y rechazó a los dacios de los confines romanos, ya que habiendo plasmado de barro un rostro de hombre p. 447
lo hizo mirar hacia los bárbaros, y cuando se le aproximaban, se alejaban[9] a causa de los rayos insoportables que partían de él.

Ellos arrastran al alma lejos «desde el umbral de siete caminos»[10] (por servirme de sus oráculos) y recomiendan a quienes ascienden no dejar «al precipicio los restos de la materia»[11]; mezclando los elementos separados y las materias diferentes que modelan como representanciones humanas, elaboran antídotos contra enfermedades, pero no

---

las últimas líneas del presente escrito. Sobre el tema en sentido tradicional, cf. W. BURKERT, *Homo necans*, págs. 251-253.

6 *Tò prò pántōn hèn.* Recuérdese PSELO, *Comentario* 1144a (página 148).

7 En esta descripción son varias las notas que coinciden con lás actividades específicas de los magos persas, cf. G. WIDENGREN, *Les Religions...*, págs. 244-246.

8 Cf. fr. 194.

9 Sobre la noticia ver SAFFREY, «Les Néoplatoniciens et les Oracles», pág. 215.

10 Ver fr. 164 y *Comentario* 1132b (pág. 138).

11 Cf. fr. 158 y *Comentario* 1125a (pág. 132).

os diré el modo de fabricación, puesto que posiblemente no me imitaréis, sino que, instruidos por el arte, lo utilizaréis y después, si llega el mal, me señalaréis como su responsable. También por este motivo he omitido la mayor parte de sus secretos, considerando que lo dicho es suficiente.

SOBRE EL PRIMER DISCURSO ACERCA DEL HIJO (DE GREGORIO NACIANCENO). ACERCA DE LA DECLARACIÓN: «TRES SON LAS OPINIONES DE LO ALTO SOBRE DIOS»

Esta breve acotación de Pselo sobre las realidades trascendentes al universo ratifica sucintamente informaciones sobre la teología caldaica que expone con superior amplitud en otros escritos y sigue proporcionando noticias contenidas en los léxicos y enciclopedias bizantinas producidas pocos años antes de que él se entregara a la actividad erudita. El texto griego está recogido por J. Bidez en su *Catal. des manuscrites alchimiques grecques,* VI, Bruselas, 1928, 163, 9-30 y retomado por Des Places en su edición crítica, págs. 223-224.

Los caldeos afirman que la causa primera es lo Uno, p. 163 que designan igualmente como «muy impronunciable». Después imaginan cierto abismo paterno y lo constituyen de tres tríadas. Después de éstas introducen ciertas *íyngas,* después el «más allá unitariamente», la potencia de Hécate y el [«más allá dualmente»]. Cuanto atribuyen a Hécate y las fábulas que divulgan sobre ella, lo conoceréis trabando contacto con sus libros. Después de estas potencias mencionan diez «guías cósmicos», después teletarcas y ensambladores. Entre los guías cósmicos denominan a uno indoblegable y a otro «el que ciñe por debajo», después de lo cual fabrican mentalmente la muchedumbre demóni-

ca, pero carecen de poder sobre éstos, siendo su trato con ellos enteramente por demostraciones. Juliano, el que vivió bajo Marco Aurelio, ha sido instigador de estos nombres y opiniones y escribió en verso escrituras que también celebran como oráculos quienes le han sucedido. Los griegos contemporáneos, cuando los leyeron, a tal punto los veneraron y estimaron que pronto abandonaron lo heleno para correr hacia éstos y sobre todo Jámblico y Proclo, varón realmente divino; porque tan pronto como los han frecuentado también han hablado de los métodos griegos sobre el silogismo como «vendavales». Esta es, pues, la pluralidad de principios de los caldeos, de la que —«permitidme que también yo me gloríe un poco»[1]— he sido el único en nuestro tiempo en poseer. «Lo que os voy a decir, no lo diré según el Señor»[2], pero lo he hecho igualmente, y que el que sea incrédulo me corrija[3].

---

[1] Cf. *II Cor.* 11, 16.

[2] Cf. *Ibídem,* 17.

[3] Sobre la «*polyarchía* caldaica» poco antes aludida, ver igualmente PSELO, *Comentario* 1128c, 8-9 (pág. 135), que se opone a la monarquía y es asimismo diferente de la anarquía.

CARTAS EN LA MAYOR PARTE DE UN SAPIENTÍSIMO VARÓN ANÓNIMO

La carta que sigue se debe a Miguel Itálico, según lo ha sustentado M. Treu (cf. *Byz. Zeitschr.* IV (1895), 1-22). Es la núm. XVII y parece resumir las tres síntesis que conocemos de Pselo.

M. Itálico fue un fiel continuador del espíritu universal de Pselo, su eco podríamos decir con B. Tatakis. Fue el sabio universal de la Escuela Patriarcal bajo Juan Comneno (1118-1143), cf. B. TATAKIS, *Filosofía bizantina*, págs. 208-209. El texto de la epístola, cuyo destinatario se desconoce, tiene una fuente única, el *Baroccianus 131* de la Biblioteca Bodleiana, cuya primera parte es del siglo XIII. E. DES PLACES, lo registra en págs. 214-217, siguiendo a J. A. CRAMER, *Anecdota graeca e codd. bibliothecarum oxoniensium,* Oxford, 1836, págs. 180-183 y las enmiendas de W. Kroll (*De Oraculis chaldaicis*) y M. Treu.

CARTA XVII (págs. 180-183)

Los caldeos disertan sobre muchos prodigios, muy sabio 180,2
querido amigo, al componer las bagatelas que se dicen entre ellos de la divinidad. No podría exponértelo todo, pero 181,1
entre muchas cosas te expondré unas pocas, para ofrecerte resumidamente su prolija charlatanería.

Lo Uno es para ellos lo primero de todo, como también se descubre en lo que se dice sobre la divinidad entre los griegos y en especial entre los platónicos. De aquí se

siguen después muchos abismos de necedad por parte de estos bárbaros, de los que están honradísimos.

Primeramente está el que entre ellos se llama abismo paterno, compuesto de tres tríadas, según dicen. Cada una de éstas primero tiene un padre, después una potencia y, en tercer lugar, un intelecto. Y en la primera tríada todo es al modo paterno, en la segunda según la potencia y en la tercera, según el intelecto. Por otro lado, la potencia es en relación al padre intelectiva y en relación al intelecto, inteligible. El Padre mismo se celebra entre ellos como fuego sagrado. En relación con el Intelecto es inteligible, pero frente a éstos, en relación con la Potencia es Padre. Y como la fuente primera existe inteligiblemente respecto de todas las cosas, así la segunda al mismo tiempo existe inteligible e intelectivamente. Sin embargo en la tercera se caracteriza según lo intelectivo. La mezcla de ambos, me refiero a intelectivo e inteligible, hace brotar en primer lugar a la primera *íynga.* Después de ésta, a las tres *íyngas,* que también llaman paternas e impronunciables. Y lo que lo [Uno] es en los abismos que le siguen, la primera *íynga* lo es en las que vienen después. Y lo que la primera tríada es en los inteligibles, la segunda tríada lo es al mismo tiempo en los inteligibles e intelectivos, porque, por así decirlo, en tanto que causas son principios primerísimos y escondidos.

Las fuentes de los impronunciables dividen a los mundos en tres: el ígneo, el etéreo y el material. Después de las *íyngas* disponen a sus ensambladores, que son tres. Dicen que las *íyngas* impronunciables son artesanas de la unidad de todas las cosas; que los ensambladores unifican las procesiones de lo múltiple y que producen la conjunción entre los dioses, porque han fijado en medio de ellos el centro y por esto se llaman ensambladores. Después de

éstos modelan a los tres teletarcas: ígneo, etéreo y material y llaman a este último límite de los seres al mismo tiempo inteligibles e intelectivos. Y los colocan como guardianes de todas las fuentes y desde éstas derivan las perfecciones 182, 1
de todas las cosas; pero mientras que las *íyngas* son sólo unidades, los ensambladores son unidades que manifiestan la multiplicidad.

Los teletarcas conservan la multiplicidad dividida, como algo difuso y como algo que avanza en progresión. Y en las *íyngas* establecen su gobierno central. Después de éstos colocan a los padres-fuente y a las disposiciones de las fuentes intelectivas, a las que también llaman los siete rayos. Los primeros de entre ellos son los tres guías cósmicos que se ordenan según determinado rango; el «más allá unitariamente», luego el «más allá dualmente» y, en medio de ambos, Hécate. Después de ellos los tres indoblegables y séptimo el que ciñe por debajo, el límite de los siete rayos. Anterior a esta *hebdómada* establecen lo supracósmico y que no participa de nada.

El «más allá unitariamente» es intelecto paterno y padre de todos los intelectivos. Celebran a Hécate como a una cierta potencia indecible, divinidad de todos los guías cósmicos, y cuentan de ella cosas extraordinarias, como que llena todo con su luz intelectiva. Llaman a todos éstos «guías cósmicos», porque son los que van inmediatamente encima de todos los mundos. Entre ellos «más allá dualmente» se comunica con los mundos y esparce «luces fáciles de ser liberadas» [1], para usar sus expresiones. ¿Qué pasaría si hablara de los cabellos de Hécate, de sus sienes, de sus costados, de las fuentes que rodean su cabeza y de sus ceñidores? Sin duda desviaría el discurso hacia asun-

[1] Cf. fr. 125.

tos y nociones extrañas. Me refiero a la fuente colmada de fuego y al dragón que está después de ésta y al cinturón serpentino. Otros llaman igualmente al cinturón serpentino contra lo que es habitual «cinturón con espirales de serpiente» y al que les sigue, «poseedora de león»[2].

Después de esto los bárbaros que todo lo fantasean audazmente cuelgan a la misma naturaleza de las espaldas de Hécate; de su costado derecho derivan la fuente del alma y del izquierdo hacen brotar el río de las virtudes. Distinguen del mismo modo otras fuentes indecibles y ciertos canales más particulares, por ejemplo, la fuente demónica y la de los ángeles, como ellos dicen. Y para hablar más claramente sobre éstos, los guías cósmicos, el «más allá unitariamente» es unitario y dominado por lo Uno; el «más allá dualmente» es dual; pero Hécate es denominada sólo «más allá», porque entre ellos «unitariamente» y «dualmente» no indican un rango, sino que se trata de una actividad, para uno es uniforme y para el otro, múltiple, puesto que el «más allá dualmente» es tercero por el rango y Hécate es segunda.

Debe saberse que igual que unos son los elementos de Hécate, como cabellera, sienes, cabeza, costados (éstos son sus fuentes), y otros son sus atributos, como el casco y el cinturón (porque se trata de adornos que están sobre ella y no son de ella), lo mismo también el «más allá dualmente» tiene una multitud de fuentes, unas alrededor de él y otras en él: la fuente de las ideas, la del rayo, la de los espejos y otras más extraordinarias. Y los ensambladores vigilan desde lo alto a las existencias de los padres.

---

[2] Cf. Pselo, *Comentario* 1133b (pág. 114). Sobre la exótica expresión *speirodrakontózōnon* cf. J. A. Cramer, *Anecdota Graeca,* Oxford, 1835-1837, 3. 182, en *LSJ,* pág. 1625.

Los indoblegables conservan intactas todas las actividades propias y las fontanales. Cada uno de los guías cósmicos tiene una tríada indoblegable, pero el primero de modo ígneo, el medio de modo etéreo y el tercero de modo material. La última de los siete es la fuente de los que ciñen por abajo, causa primera de la distinción intelectiva. Es asimismo causa de la alteridad, como los indoblegables de la identidad y como los guías cósmicos lo son en el más alto grado de las sustancias.

No es necesario admirarse, dice el intérprete de semejantes bagatelas, si la fuente de las distinciones es única, pero hay una tríada de indoblegables y guías cósmicos, pues, como dicen, en las fuentes domina lo que produce unidad y disminuye lo que divide, como en los canales que corren de la fuentes superabundan al revés los géneros que dividen, pero los que unifican han obtenido un rango que está rebajado; pero si los que están ceñidos por debajo se llaman entre ellos Titanes, ¿establecen los helenos su teología órfica o bien los bárbaros construyen fabulosamente sus propias monstruosidades a partir de Orfeo? Sería posible decir muchas más cosas de las necedades de los caldeos, pero sería difícil para cualquiera que las expusiera llegar al final.

TABLA DE CORRESPONDENCIA DE LOS FRAGMENTOS DE LOS «ORÁCULOS CALDEOS» CON SUS FUENTES Y EDICIONES

FRS.

1: DAMASCIO, *Dubitationes et solutiones*... I, 154, 16-26; KROLL, pág. 11; DES PLACES, pág. 66.

2: DAMASCIO, *Ibídem*, I, 155, 11-14; KROLL, pág. 51; DES PLACES, págs. 66-67.

3: PSELO, *P. G.* 122, 1144a 8-9; KROLL, pág. 12; DES PLACES, pág. 67.

4: PROCLO, *In Alcibiadem* 37 [84, Cr], 14 W; *Theol. Plat.* 365, 3-4; KROLL, pág. 13; DES PLACES, pág. 67.

5: PROCLO, *In Tim.* II, 57, 30-58, 2; KROLL, pág. 13; DES PLACES, pág. 67.

6: SIMPLICIO, *In Arist. de caelo* II, 1, pág. 375, 19-21, HEIBERG; KROLL, pág. 22; DES PLACES, pág. 68.

7: PSELO, *P. G.* 122, 1140c-10-11; KROLL, pág. 14; DES PLACES, pág. 68.

8: PROCLO, *In Crat.* 51, 27-30 P.; KROLL, pág. 14; DES PLACES, pág. 68.

10: PSELO, *P. G.* 122, 1145a 4; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 69.

11: PROCLO, *In Alcibiadem* 23 (51, Cr.), 10 W.; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 69.

12: PROCLO, *In Euc.* 99, 1-2 F.; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 69.

FRS.

13: PSELO, *P. G.* 122, 1145d 7; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 69.
14: PSELO, *P. G.* 122, 1141d 6; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 69.
15: PROCLO, *In remp.* I, 28, 1-2; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 70.
16: PROCLO, *In Crat.* 63, 25-26 P.; KROLL, pág. 16; DES PLACES, pág. 70.
17: PROCLO, *In Tim.* I, 18, 25 P.; KROLL, pág. 19, n. 1; DES PLACES, pág. 70.
18: PROCLO, *In Crat.* 57, 25 P.; DAMASCIO, II, 16, 6 y 65, 16; KROLL, pág. 18; DES PLACES, pág. 70.
19: DAMASCIO, II, 16, 16; KROLL, pág. 19, n. 1; DES PLACES, pág. 71.
20: PROCLO, *In Tim.* III, 102, 10-11; DAMASCIO, II, 16, 20-21; 57, 26-28; KROLL, pág. 11; DES PLACES, pág. 71.
20 bis: DAMASCIO, II, 16, 18; LEWY, pág. 167, n. 379; DES PLACES, pág. 71.
21: DAMASCIO I, 147, 27; 153, 20; 235, 4; 275, 28; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pág. 71.
22: PROCLO, *In Parmenidem,* 1091, 6 y 8; *In Tim.* III, 243, 21; KROLL, pág. 18; DES PLACES, pág. 71.
23: DÍDIMO, *De Trinitate* II, 27; *P. G.* 39, 756a; DES PLACES, pág. 72.
24: DAMASCIO, I, 291, 12-13; KROLL, pág. 43; DES PLACES, pág. 72.
25: PROCLO, *In Tim.* III, 316, 10; KROLL, pág. 46; DES PLACES, pág. 72.
27: DAMASCIO, I, 87, 3; II, 87, 14; KROLL, pág. 18; DES PLACES, pág. 73.
28: LIDO, *De mensibus* II, 8; pág. 28, 5 W.; KROLL, pág. 18; DES PLACES, pág. 73.
29: LIDO, *ibídem,* pág. 28, 7 W.; KROLL, pág. 18; DES PLACES, pág. 73.

FRS.

30: DAMASCIO, II, 67, 1-3; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pág. 73.

31: DAMASCIO, ibídem, 63, 21-23; KROLL, pág. 15; DES PLACES, pág. 73.

32: PROCLO, *In Tim.* I, 420, 13-16; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pag. 74.

33: PROCLO, *ibídem,* I, 12, 18-19; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pág. 74.

34: PROCLO, *In Tim.* I, 451, 19-22; KROLL, pág. 20; DES PLACES, págs. 74-75.

35: DAMASCIO II, 133, 3-6; KROLL, pág. 20; DES PLACES, pág. 75.

36: PROCLO, *In Crat.* 58, 14-15 P; KROLL, pág. 21; DES PLACES, pág. 75.

37: PROCLO, *In Parm.* 800, 20-801, 5 Co.[2]; KROLL, págs. 23-24; DES PLACES, págs. 75-76.

38: PROCLO, *ibídem,* 895, 12 Co.[2]; KROLL, pág. 24; DES PLACES, pág. 76.

39: PROCLO, *In Tim.* II, 54, 10-16; KROLL, pág. 25; DES PLACES, pág. 77.

40: DAMASCIO II, 200, 23-24; KROLL, pág. 37; DES PLACES, pág. 77.

41: PROCLO, *In Tim.* II, 300, 14; KROLL, pág. 65; DES PLACES, pág. 77.

42: PROCLO, *In Parm.* 769, 8-12 Co.[2]; KROLL, pág. 25; DES PLACES, pág. 77.

43: PROCLO, *Th. Plat.* I, 2; 4, 25 PORTUS; 11, 13 SAFFREY-WESTERINK; KROLL, pág. 26; DES PLACES, pág. 78.

44: LIDO, *De mens.* I, 11; pág. 3, 14-16 W. y escolio al *París. gr.* 1853, f. 312 r°; KROLL, pág. 26; DES PLACES, pág. 78.

45: PROCLO, *In Alc.* 53 [117 Cr.], 17 W.; *In remp.* I, 176, 23; II, 347, 8; KROLL, pág. 26; DES PLACES, pág. 78.

46: PROCLO, *In Tim.* I, 212, 21; KROLL, pág. 26; DES PLACES, pág. 78.

FRS.

47: OLIMPIODORO, *In Phaedonem* 39, 15 y 42, 7; KROLL, pág. 26, n. 2; DES PLACES, pág. 79.
48: PROCLO, *In Alc.* 23; 52 Cr.; 13-14 W.; KROLL, pág. 26; DES PLACES, pág. 79.
49: PROCLO, *In Tim.* III, 14, 3-10; KROLL, pág. 27 y n. 1; DES PLACES, pág. 79.
50: DAMASCIO II, 164, 19; KROLL, pág. 27; DES PLACES, pág. 79.
51: PROCLO, *In remp.* II, 201, 14-16; KROLL, pág. 28; DES PLACES, pág. 80.
52: PSELO, *P. G.* 122, 1136a 11-12; KROLL, pág. 28; DES PLACES, pág. 80.
53: PROCLO, *In Tim.* I, 408, 16-17; II, 61, 24-25; KROLL, pág. 28; DES PLACES, pág. 80.
54: PROCLO, *In Parm.* 821, 7 Co.[2]; *In remp.* II, 150, 21; *In Tim.* I, II, 21 y III, 271, 11; KROLL, pág. 29; DES PLACES, pág. 81.
55: PROCLO, *In remp.* I, 137, 21; KROLL, pág. 29; DES PLACES, pág. 81.
56: PROCLO, *In Crat.,* pág. 81, 6-8 P.; KROLL, pág. 30; DES PLACES, pág. 81.
57: SIMPLICIO, *In Phys.* 616, 35; KROLL, pág. 31; DES PLACES, pág. 81.
58: PROCLO, *In remp.* II, 220, 14-15; DES PLACES, pág. 82.
59: PROCLO, *In Tim.* III, 83, 15; KROLL, pág. 33; DES PLACES, pág. 82.
60: PROCLO, *ibidem,* II, 19, 17-18; KROLL, pág. 33; DES PLACES, pág. 82.
61: PROCLO, *ibidem,* III, 61, 12 y 14; 16, 18-19 y 21-22; 234, 28-30; KROLL, págs. 33-34 y 47; DES PLACES, págs. 82-83.
62: OLIMPIODORO, *In Phaed.* 239, 3-4 N.; KROLL, pág. 34; DES PLACES, pág. 83.
63: DAMASCIO, II, 128, 3-4; KROLL, pág. 34; DES PLACES, pág. 83.

FRS.

64: PROCLO, *In Tim.* III, 124, 29; KROLL, pág. 34; DES PLACES, pág. 83.
65: PROCLO, *In Tim.* II, 107, 10-11; KROLL, pág. 35; DES PLACES, pág. 83.
66: PROCLO, *In remp.* I, 178, 17; KROLL, pág. 55; DES PLACES, pág. 83.
67: PROCLO, *In Tim.* II, 50, 23; KROLL, pág. 35; DES PLACES, pág. 84.
68: PROCLO, *In Tim.* II, 50, 25-27; KROLL, pág. 35; DES PLACES, pág. 84.
69: PROCLO, *ibidem,* I, 286, 12-13; KROLL, pág. 35; DES PLACES, pág. 84.
70: DAMASCIO, II, 157, 18-20; KROLL, pág. 36; DES PLACES, pág. 84.
71: PROCLO, *In Crat.* 98, 14 P.; KROLL, pág. 36; DES PLACES, pág. 85.
72: PROCLO, *Th. Plat.* 324, 8; KROLL, pág. 36; DES PLACES, pág. 85.
73: DAMASCIO, II, 217, 8-10; KROLL, págs. 37-38; DES PLACES, pág. 85.
74: DAMASCIO, II, 206, 11; KROLL, pág. 39; DES PLACES, pag. 85.
75: DAMASCIO, II, 88, 8; KROLL, pág. 38; DES PLACES, pág. 85.
76: DAMASCIO, II, 59, 23-25 y 88, 3-5; KROLL, pág. 40; DES PLACES, pág. 86.
77: PSELO, *P. G.* 122, 1149a 10-11; KROLL, pág. 40; DES PLACES, pág. 86.
78: DAMASCIO, II, 201, 3-4; KROLL, págs. 40 y 44, n. 1; DES PLACES, pág. 86.
79: PSELO, *P. G.* 122, 1132c 12; KROLL, pág. 40; DES PLACES, pág. 86.
80: PROCLO, *In Parm.* 941, 31 Co.[2]; DAMASCIO, II, 60, 2 y 87, 24; KROLL, pág. 41; DES PLACES, pág. 87.

FRS.

81: PROCLO, *In Parm.* 941, 27-28; KROLL, pág. 42; DES PLACES, pág. 87.

82: DAMASCIO, II, 125, 22-23; KROLL, pág. 42; DES PLACES, pág. 87.

83: DAMASCIO, II, 43, 21; KROLL, pág. 42; DES PLACES, pág. 87.

84: PROCLO, *Th. Plat.* 212, 46; KROLL, pág. 42 y DES PLACES, pág. 87 incompleto.

85: PROCLO, *ibidem,* 240, 26; KROLL, pág. 42; DES PLACES, pág. 87.

86: PROCLO, *In Tim.* II, 58, 7-8; KROLL, pág. 43; DES PLACES, pág. 88.

87: PROCLO, *In Crat.* 20, 29-30; KROLL, pág. 43; DES PLACES, pag. 88.

88: PSELO, *P. G.* 122, 1137a 1-2; KROLL, pág. 44; DES PLACES, pág. 88.

89: PSELO, *Hypotýposis* 23; pág. 75, 20 K.; KROLL, pág. 44; DES PLACES, pág. 88.

90: PSELO, *P. G.* 122, 1140b 12-14; KROLL, pág. 45; DES PLACES, pág. 88.

91: OLIMPIODORO, *In Phaedonem,* pág. 230, 32 N.; KROLL, pág. 45; DES PLACES, pág. 88.

92: PROCLO, *In Tim.* III, 110, 5; KROLL, pág. 45; DES PLACES, pág. 89.

93: PSELO, *De oper. daem.,* pág. 30, 1. 8 Boissonade; *P. G.* 122, 865a; KROLL, pág. 46, n. 1; DES PLACES, pág. 89.

94: PROCLO, *In Tim.* I, 318, 17-18 y 408, 19-20 (FESTUGIÈRE, II, pág. 176, n. 1); KROLL, pág. 47; DES PLACES, pág. 89.

95: PROCLO, *In remp.* II, 143, 23; KROLL, pág. 47, n. 1; DES PLACES, pág. 89.

96: PSELO, *P. G.* 122, 1141c 7-9; KROLL, pág. 47; DES PLACES, pág. 90.

97: PSELO, *ibidem,* 1137a 11-13; KROLL, pág. 48; DES PLACES, pág. 90.

FRS.

99: PROCLO, *In remp.* II, 99, 2-3; KROLL, pág. 48; DES PLACES, pág. 90.

100: PROCLO, *ibidem,* II, 156, 17 y 347, 1; KROLL, pág. 48; DES PLACES, pág. 91.

101: PSELO, *P. G.* 122, 1136c 12; KROLL, pág. 49; DES PLACES, pág. 91.

102: PROCLO, *Th. Plat.* 317, 29; KROLL, pág. 49, n. 2; DES PLACES, pág. 91.

103: PSELO, *P. G.* 122, 1145c 9; KROLL, pág. 50; DES PLACES, pág. 91.

104: PSELO, *P. G.,* ibidem, 1137c 8-9; KROLL, pág. 64; DES PLACES, pág. 92.

105: PROCLO, *Exc. chald.,* pág. 193, 24 P.; KROLL, pág. 64; DES PLACES, pág. 92.

106: PSELO, *P. G.* 122, 1136a 1; KROLL, pág. 50; DES PLACES, pág. 92.

107: PSELO, *P. G.* 122, 1128b 8-c7; KROLL, págs. 64-65; DES PLACES, págs. 92-93.

108: PROCLO, *In Crat.* 21, 1-2 P.; KROLL, pág. 50; DES PLACES, pág. 93.

109: PSELO, *P. G.* 122, 1148a 12-14; KROLL, pág. 50; DES PLACES, págs. 93-94.

110: PSELO, *ibidem,* 1129c 12-14; KROLL, pág. 51; DES PLACES, pág. 94.

111: PROCLO, *In Tim.* II, 312, 27; KROLL, pág. 51; DES PLACES, pág. 94.

112: PSELO, *P. G.* 122, 1137b 11-12; KROLL, pág. 51; DES PLACES, pág. 94.

113: LIDO, *De mens.* I, 11; pág. 3, 5-6 W.; KROLL, pág. 52; DES PLACES, pág. 95.

114: PROCLO, *Th. Plat.* 297, 34-35; KROLL, pág. 52; DES PLACES, pág. 95.

115: PSELO, *P. G.* 122, 1144d 1-2; KROLL, pág. 52; DES PLACES, pág. 95.

FRS.

116: PROCLO, *In Crat.*, pág. 88, 4-5 P.; KROLL, pág. 52; DES PLACES, pág. 95.

117: PROCLO, *In Alc.* 82 (177 Cr.), 7-8 W.; KROLL, pág. 52; DES PLACES, pág. 96.

118: SINESIO, *De ins.* 135b; KROLL, pág. 59; DES PLACES, página 96.

119: HIEROCLES, *In aur. carm.* 478b 4, Mullach[2]; DES PLACES, pág. 96.

120: —, *ibidem,* 478 21 M.; DES PLACES, pág. 96.

121: PROCLO, *In Tim.* I, 211, 21; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 96.

122: PROCLO, *Exc. chald.* 192, 14-15 P.; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 96.

123: PROCLO, *ibidem,* 192, 17-18 P.; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 97.

124: PSELO, *P. G.* 122, 1144c 4; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 97.

125: MIGUEL ITÁLICO, en CRAMER, *Anecd. oxon.* III, 182, 20; KROLL, pág. 17; DES PLACES, pág. 97.

126: PROCLO, *Th. Plat.* 118, 13-14; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 97.

127: PSELO, *P. G.* 122, 1133c 9; KROLL, pág. 53; DES PLACES, pág. 97.

128: PSELO, *ibidem,* 1140b 1-2; KROLL, pág. 54 y 61; DES PLACES, pág. 97.

129: JULIANO, *Or.* V (VIII ROCHEFORT), 178d; KROLL, página 61 y n. 2; DES PLACES, pág. 98.

130: PROCLO, *In Tim.* III, 266, 19 y 21-23; KROLL, pág. 54; DES PLACES, pág. 98.

131: OLIMPIODORO, *In Phaed.* 244, 21 N.; KROLL, pág. 54; DES PLACES, pág. 98.

132: PROCLO, *In Crat.* 67, 20 P.; KROLL, pág. 55; DES PLACES, pág. 98.

133: PROCLO, *ibidem,* 101, 6-7; KROLL, pág. 55; DES PLACES, pág. 99.

FRS.

134: *París. gr.* 1853, fol. 68 r°, ed. de H. D. SAFFREY, en *Revue. de Philologie* (1969), pág. 64; DES PLACES, pág. 99.

135: PROCLO, *In Alc.* 18 (40 Cr.), 5 W. —verso 1.°—; París. *gr.* 1853, fol. 68 r°, ed. de SAFFREY, ibídem, págs. 67-68 —verso 2.°—; PROCLO, ibídem, 7 W. y *París. gr.* 1853, ibídem, —verso 3.°—; KROLL, pág. 55, versos 1.° y 2.°; DES PLACES, pág. 99, los tres versos.

136: PROCLO, *In Parm.* 990, 31-32; KROLL, pág. 56; DES PLACES, pág. 100.

137: PROCLO, *In remp.* II, 154, 17-18; KROLL, pág. 60; DES PLACES, pág. 100.

138: OLIMPIODORO, *In Phaed.* 64, 5 N.; KROLL, pág. 60; DES PLACES, pág. 100.

139: PROCLO, *In Tim.* I, 211, 12; KROLL, pág. 56; DES PLACES, pág. 100.

140: PROCLO, *ibídem,* I, 212, 17; KROLL, pág. 56; DES PLACES, pág. 100.

141: PROCLO, *In Parm.* 1094, 27; KROLL, pág. 56; DES PLACES, pág. 101.

142: PROCLO, *In remp.* II, 242, 11-12; KROLL, pág. 56; DES PLACES, pág. 101.

143: PROCLO, *In remp.* I, 39, 21-22; KROLL, pág. 56, n. 2; DES PLACES, pág. 101.

144: SIMPLICIO, *In phys.* 613, 7; KROLL, pág. 57; DES PLACES, pág. 101.

145: PROCLO, *In Crat.* 31, 13 P.; KROLL, pág. 57; DES PLACES, pág. 101.

146: PROCLO, *In remp.* I, 111, 3-11; KROLL, pág. 57; DES PLACES, pág. 102.

147: PSELO, *P. G.* 122, 1133b 5-8; KROLL, pág. 57; DES PLACES, pág. 102.

148: PSELO, *ibidem,* 1136b 11-cl; KROLL, pág. 58; DES PLACES, pág. 102.

149: PSELO, *ibidem,* 1148b 14-15; NICÉFORO GRÉGORAS, *P. G.* 149, 540b 4-5; KROLL, pág. 58; DES PLACES, pág. 103.

FRS.

150: PSELO, *ibidem,* 1132c 1; KROLL, pág. 58; DES PLACES, pág. 103.

151: PROCLO, *In Eucl.* 129, 7 F; KROLL, pág. 58; DES PLACES, pág. 103.

152: PROCLO, *In Crat.* 59, 2 P.; DAMASCIO II, 43, 23; 59, 18; 148, 11; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pág. 103.

153: LIDO, *De mens.* II, 10; 31, 19 W.; KROLL, pág. 59; DES PLACES, pág. 103.

154: PROCLO, *In Alc.* 113 (Cr.), 7 W.; KROLL, pág. 59; DES PLACES, pág. 104.

156: PROCLO, *In remp.* II, 309, 10-11; KROLL, pág. 60; DES PLACES, pág. 104.

157: PSELO, *P. G.* 122, 1140a 3; KROLL, pág. 60; DES PLACES, pág. 104.

158: SINESIO, *De ins.* 140c-d; PSELO, *P. G.* 122, 1125a 11 y 1124a 1; KROLL, pág. 61; DES PLACES, págs. 104-105.

159: PSELO, *P. G.* 122, 1141b 10-11 y escolio a Epicteto, IV, 7, 27, pág. 422 Schenkl[2]; KROLL, pág. 61, n. 3; DES PLACES, pág. 105.

160: PROCLO, *In remp.* II, 336, 29-337, 3; KROLL, pág. 62; DES PLACES, pág. 105.

161: PSELO, *P. G.* 122, 1141a 1; KROLL, pág. 62; DES PLACES, pág. 105.

162: PSELO, *ibidem,* 1145b 11; KROLL, pág. 63; DES PLACES, pág. 105.

163: DAMASCIO II, 317, 3-7; KROLL, pág. 62; DES PLACES, pág. 106.

164: PSELO, *P. G.* 122, 1132b 1-2; KROLL, pág. 63; DES PLACES, pág. 106.

167: PROCLO, *In Eucl.* 155, 5 F.; KROLL, pág. 65; DES PLACES, pág. 107.

168: PROCLO, *In Crat.* 96, 18-19 P.; KROLL, pág. 36; DES PLACES, pág. 107.

169: PROCLO, *ibidem,* 59, 20 y 52, 1; KROLL, pág. 16; DES PLACES, pág. 107.

FRS.

170: PROCLO, *In Tim.* I, 121, 23-24; KROLL, pág. 65; DES PLACES, pág. 107.

175: PROCLO, *Exc. chald.* 194, 31 P.; KROLL, pág. 13, n. 1; DES PLACES, pág. 108.

176: DAMASCIO, *Vita Isidori* § 137, pág. 115 ZINTZEN = SUIDAS, IV, 650, 30 Adler, *s. v. «hyperbáthmion»;* DES PLACES, pág. 108.

179: DAMASCIO II, 58, 21; KROLL, pág. 18; DES PLACES, página 109.

182: DAMASCIO II, 45, 11; DES PLACES, pág. 110.

184: PSELO, *P. G.* 122, 1152c 4; KROLL, pág. 33, n. 1; DES PLACES, pág. 110.

185: PROCLO, *In Tim.* III, 36, 21; 55, 30-31; KROLL, pág. 33; DES PLACES, pág. 110.

186: PROCLO, *In. remp.* II, 95, 11; KROLL, pág. 48; DES PLACES, pág. 110.

186 bis: OLIMPIODORO, *In Alc.* 125 (198 Cr.), 23-24 W.; *In Phaed.* 23, 3; 68, 23 N.; DES PLACES, pág. 110.

202: PROCLO, *Exc. chald.* 192, 12 P.; KROLL, pág. 52, n. 2; DES PLACES, pág. 113.

204: PROCLO, *In remp.* II, 336, 1; KROLL, pág. 48; DES PLACES, pág. 114.

206: MARINO, *Vita Procli* 28, pág. 165, l. 3 BOISSONADE[2]; PSELO, *P. G.* 122, 1133a 4; NICÉFORO GRÉGORAS, *In Synesii de ins., P. G.* 149, 540b 11; DES PLACES, pág. 114.

207: PROCLO, *In Crat.* 59, 3; DAMASCIO II, 148, 12; KROLL, pág. 19; DES PLACES, pág. 114.

FRAGMENTOS DUDOSOS

FRS.

9: PROCLO, *In Parm.* VII, ed. R. KLIBANSKY-C. LABOWSKY, Londres, 1973 (= 1953), pág. 58, 32; cf. págs. 94-95; DES PLACES, pág. 68.

FRS.

26: LIDO, *De mens.* II, 6; 23, 12 W.; DES PLACES, pág. 72.
98: BOECIO, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 38; pág. 82 BIELER; DES PLACES, pág. 90.
155: PROCLO, *In remp.* II, 77, 8-9; KROLL, pág. 60; DES PLACES, pág. 104.
165: PSELO, *P. G.* 122, 1137d 5; KROLL, pág. 65, n. 1; DES PLACES, pág. 106.
166: PSELO, *ibidem,* 1125d 1-2; KROLL, pág. 5; DES PLACES, pág. 106.
171: PROCLO, *Exc. chald.,* pág. 193, 16 P.; DES PLACES, pág. 107.
172: PROCLO, *In Tim.* III, 326, 1-2; KROLL, pág. 63; DES PLACES, pág. 108.
173: LIDO, *De mens.* II, 11; 32, 3 W.; KROLL, pág. 10, n. 1; DES PLACES, pág. 108.
174: HERMIAS, *In Phaedrum,* 110, 5 C.; DES PLACES, pág. 108.
177: DAMASCIO I, 290, 17; KROLL, pág. 43; DES PLACES, pág. 109.
178: PROCLO, *In Tim.* III, 14, 14; DES PLACES, pág. 109.
180: PROCLO, *ibidem,* III, 325, 31-32; KROLL, pág. 63; DES PLACES, pág. 109.
181: PROCLO, *ibidem,* 32; KROLL, pág. 63; DES PLACES, pág. 109.
183: LIDO, *De mens.* IV, 107; 147, 6 W.; DES PLACES, pág. 110.
187: PROCLO, *Th. Plat.* 264, 19; DES PLACES, pág. 111.
188: PROCLO, *In Parm.* 647, 7; *In Tim.* III, 43, 13; KROLL, pág. 46; DES PLACES, pág. 111.
190: PROCLO, *In Alc.* 87 (188 Cr.), 15 W.; DES PLACES, pág. 111.
195: KROLL, pág. 46; DES PLACES, pág. 112.
198: PROCLO, *In Tim.* I, 430, 6; KROLL, pág. 18, n. 2; DES PLACES, pág. 113.
199: PROCLO, *ibidem,* III, 20, 25; DES PLACES, pág. 113.

FRS.

200: PROCLO, *ibidem,* III, 132, 33; cf. 63, 23; *In remp.* II, 220, 12; DES PLACES, pág. 113.

203: DAMASCIO, II, 87, 9; 88, 21; PSELO, *Hypotýposis* 28 (76, 2 K.); KROLL, págs. 22-23; DES PLACES, pág. 114.

205: SIMPLICIO, *In Phys.* 615, 14; 623, 34; KROLL, págs. 31-32; DES PLACES, pág. 114.

208: OLIMPIODORO, *In Phaedonem* 121, 1-2 N.; DES PLACES, pág. 114.

209: PROCLO, *In Tim.* III, 83, 12; KROLL, pág. 32; DES PLACES, pág. 115.

210: PROCLO, *In Crat.* 35, 2; KROLL, pág. 66; DES PLACES, pág. 115.

211: PROCLO, *In remp.* I, 111, 28-112, 1; KROLL, pág. 9; DES PLACES, pág. 116.

212: PSELO, *P. G.* 122, 1145b 1; KROLL, pág. 58, n. 1; DES PLACES, pág. 116.

213: DÍDIMO, *De Trinitate* III, 21; *P. G.* 39, 904b; DES PLACES, pág. 116.

214: DÍDIMO, *ibidem,* III, 28; *P. G.* 39, 945c-d; DES PLACES, págs. 116-117.

215: LIDO, *De mens.* IV, 101; 141, 2-11 W.; DES PLACES, pág. 117.

216: LIDO, *ibidem,* III, 8; 41, 10-13 W.; DES PLACES, página 117.

217: PROCLO, *In. remp.* II, 126, 15-17 y 23-26; DES PLACES, pág. 118.

218: SINESIO, *De ins.* 151 c-d; pág. 181, 1-5 TERZAGHI; KROLL, pág. 58; DES PLACES, pág. 118.

219: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 8, 4; NICÉFORO GRÉGORAS, *In Synesii de ins. scholia, P. G.* 149, 604 a-b; cf. N. TERZAGHI, *S.I.F.C.,* XII, 1904, pág. 191; DES PLACES, página 118.

220: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 8, 7; TEODORETO, *Gr. aff. san.* X, 22; NICÉFORO GRÉGORAS, *ibidem,* 604b; cf. TERZAGHI, *ibidem,* pág. 192; DES PLACES, pág. 119.

FRS.

221: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 8, 6; TEODORETO, *ibidem;* FILOPONO, *De opificio mundi* IV, 20 (pág. 202, 13-14 R); NICÉFORO GRÉGORAS, *ibidem;* cf. TERZAGHI, *ibidem;* DES PLACES, pág. 119.

222: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 8, 5; TEODORETO, *ibidem;* NICÉFORO GRÉGORAS, *ibidem,* 540a; cf. TERZAGHI, *ibidem,* pág. 191; DES PLACES, pág. 119.

223: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 8, 6; NICÉFORO GRÉGORAS, *ibidem;* cf. TERZAGHI, *ibidem,* pág. 193; DES PLACES, pág. 120.

224: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 12, 1; NICÉFORO GRÉGORAS, *ibidem,* 539b-c; cf. TERZAGHI, *ibidem,* págs. 189-190; DES PLACES, pág. 120.

225: EUSEBIO, *Praep. Evang.* V, 9, 1; TEODORETO, *Gr. aff. san.* X, 22; DES PLACES, pág. 120.

226: PROCLO, *In Tim.* III, 131, 30; KROLL, pág. 9; DES PLACES, pág. 121.

NUMENIO DE APAMEA

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. Vida y escritos

1. Resulta altamente hipotético aportar datos precisos sobre la vida de Numenio. Natural de Apamea, floreciente ciudad situada en el valle del Orontes, al N. de Siria[1], Juan Lido lo designa «romano», posiblemente por haber enseñado en Roma (ver fr. 57). La mención más antigua del filósofo pertenece a Clemente de Alejandría[2]. R. Beutler[3] y J. E. Waszink[4] fijan la porción decisiva de su

[1] Cf. H.-CH. Puech, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», en *En quête de la Gnose I*, París, 1978, págs. 28-31; E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenio van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruselas, 1937, págs. 31-35. Mayores datos sobre la ciudad en J. y J.-CH Balty, *Colloque Apamée de Syrie*, 29-30 avril, 1969, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruselas, págs. 29 y ss. Ver R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leiden, 1975, pág. 7 y n. 44. Recuérdese que el influyente filósofo Posidonio era apameo; que hacia la cosmopolita ciudad se dirigió Amelio una vez que abandonó a Plotino en Roma; que, finalmente, Jámblico tuvo allí en algún momento escuela, cf. J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, 1973, págs. 12-13.

[2] Cf. *Stromata* I, 22, 150, 4 y fr. 8 con n. 23.

[3] Cf. *R. E.*, Supp., tom. VII, c. 665.

[4] Cf. *Timaeus a Calcidio translatus*, Leiden, 1962, pág. LXXXVI, n. 2.

biografía en la primera mitad del siglo II[5], pero E. des Places, lo hacía contemporáneo de Máximo de Tiro y de Juliano el Teúrgo, ya en la segunda mitad del mismo siglo[6]. Últimamente, sin embargo, se ha advertido en la nueva edición de los fragmentos de Ático, que dos imágenes literarias utilizadas por Numenio se encuentran registradas por aquél (la de la sepia que arroja su tinta para no poder ser divisada y la de la filosofía desgarrada de su pureza de trasmisión como lo fue el Penteo del mito por las bacantes[7]), por lo que es posible adelantar una nueva hipótesis, ante todo porque el mismo Ático nos advierte de la pertenencia ajena de la segunda expresión con un «como alguien ha dicho»[8]. Efectivamente, si Ático alcanzó su *acmé* sobre el año 176 d. C., próximo al final del reinado imperial de Marco Aurelio[9], puede deducirse que Numenio, su inspirador literario y, además, pensador que influyó en Harpocración, discípulo a su vez de Ático, no sólo era mayor que éste, sino que también debió haberle precedido aproximadamente en una generación. Es por consiguiente posible ubicar el *floruit* de Numenio en torno al año 160, habiendo nacido, por lo tanto, el 120 d. C.

---

5 Así lo aceptaba también A. ORBE, «Los 'apéndices' de Basílides: I», *Gregorianum,* 57 (1976) 1, 100.

6 Ver *Numénius. Fragments,* París, 1973, Notice, pág. 7 y W. THEILER, «Ammonios der Lehrer des Origenes», en *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlín, 1966, pág. 34, n. 67.

7 Cf. ÁTICO, frs. 7, 1.80 (EUSEBIO, *Prep. Evang.* XV, 93); 1, ls. 21-22 (EUSEBIO, *ibídem,* XI, 22). NUMENIO, frs. 25, l. 81; 24, l. 71.

8 Cf. E. DES PLACES, *Atticus. Fragments,* París, 1977, págs. 19-20, y ver paralelamente J. DILLON, *The Middle Platonists,* Londres, 1977, págs. 361-362, con el agregado de que Harpocración, discípulo de Ático, denuncia influencias de Numenio.

9 Cf. DES PLACES, *ibídem,* pág. 7.

Ahora bien, estas fechas así conjeturadas, no nos autorizarían a hacer depender los *Oráculos Caldeos* de Numenio, como en este momento afirma categóricamente E. des Places[10] y antes, por motivos de simples analogías de pensamiento, H. Lewy, A. J. Festugière, etc.[11], sino que éstos, recopilados por los años de madurez intelectual del Apameo por Juliano el Teúrgo, deben haberse traslucido en algunos aspectos de su obra, al tratarse de un cuerpo de doctrina y de usos litúrgicos próximos a los misterios más antiguos[12]. Los grandes maestros gnósticos, Basílides y Valentín, deben haber sido también más antiguos que Numenio[13].

El nombre de Numenio aparece a menudo estrechamente ligado al de Cronio[14], como su «compañero» y «seguidor»[15]. Ambos son conjuntamente considerados pitagóricos, aunque dentro de la trasmisión de esta corriente filosófica a través de Platón. Gentiliano Amelio, el asistente de Plotino, había copiado la casi totalidad de los escritos de Numenio[16]. Plotino, por su parte, solía hacerlo en el

---

10 Cf. *ibídem*, pág. 20.

11 Cf. «Introducción General» a los *Oráculos Caldeos*, págs. 12-14.

12 Cf. fr. 55. Es pertinente asimismo la observación de R. Majercik, *Chaldean Oracles*, Santa Bárbara, 1982, pág. 1, quien hace hincapié sobre el medio sirio.

13 Cf. Clemente, *Stromata*, VII, 17, bajo Adriano (117-138 d. C.), surgieron los que crearon las herejías, Basílides y Valentín. Eusebio, *Historia Eclesiástica* III, 32 y IV, 22, 5, siguiendo las *Memorias* de Hegesipo lo ratifica indirectamente.

14 Cf. fr. 43; 46b; 48; Porfirio, *V. P.* XIV; Longino, en Porfirio, *V. P.* XIX, 75; Arnobio, *Adv. Nationes* II, 11; Eusebio, *H. E.* VI, 19, 8.

15 Cf. fr. 31 y Dillon, *The Middle Platonists*, pág. 362; F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, París, 1956, págs. 420 y ss.

16 Cf. Porfirio, *V. P.* III, 44-45.

comienzo de sus clases, junto con otros autores, peripatéticos, platónicos, su asociado Cronio, y otros pensadores no pitagóricos [17]. Además, llegó hasta rumorearse que el gran Neoplatónico plagiaba las enseñanzas de Numenio, y Amelio se encargó de demostrar las diferencias que exístían entre ambos autores en un libro titulado: *Sobre la diferencia de doctrina entre Plotino y Numenio,* dedicado a Porfirio [18]. No obstante, Amelio acariciaba algunas divergencias de doctrina con Plotino [19] y sus puntos de vista eran concordantes con Numenio y Cronio [20].

2. Se conocen siete títulos de obras de Numenio [21]: *Sobre el lugar, Sobre los números* y *Sobre la abubilla* [22], libros de cuyo contenido ningún indicio se posee. Se conservan algunas noticias directas y posiblemente indirectas de *Sobre los secretos de Platón* y *Sobre la incorruptibilidad del alma* [23]. De los volúmenes *Sobre el Bien* y *Sobre el divorcio de los académicos de Platón,* subsisten una apreciable cantidad de fragmentos.

El *Sobre el Bien* parcial y fundamentalmente conservado por Eusebio de Cesarea en los libros IX, XI y XV de la *Preparación Evangélica,* gracias al interés que el autor

---

[17] Cf. *ibídem,* XIV.

[18] Cf. *ibídem,* XVII, y comentario de XVII, J. IGAL, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II,* Madrid, 1982, págs. 154-155.

[19] Autoconfesión en misiva a PORFIRIO, *V. P.* XVII, 41 y ss.

[20] Cf. frs. 46b y c.

[21] Cf. LEEMANS, *Numenio...,* Test. 4, pág. 85.

[22] Cf. fr., 1c. Los frs. 53 a 59 sobre Serapis, Apolo, Yahvé, etc., sugerirían a DILLON, *The Middle Platonists,* pág. 365, un tratado *Sobre los dioses.*

[23] Cf. fr. 29. Algunos testimonios de PROCLO y JÁMBLICO, frs. 39 a 43, podrían pertenecer a este libro, véase DILLON, *The Middle Platonists,* pág. 364.

griego despertaba para el escritor eclesiástico en su tentativa de asimilar los valores del platonismo al pensamiento cristiano[24], estaba compuesto de seis libros redactados bajo la forma del diálogo filosófico[25]. El contenido de la obra se extendía del siguiente modo: libro primero: argumentos sobre el ser real como lo incorpóreo. Las diversas tradiciones religiosas conocidas y consideradas como tales, no difieren con el platonismo en este tema central. Libro segundo: determinación de la esencia del ser. Libros tercero y cuarto: exposición al modo alegórico del Bien en el Antiguo y Nuevo Testamento. Libros quinto y sexto: definición del ser verdadero y de su modo de exteriorización en vistas a la fabricación del cosmos físico[26].

La obra *Sobre el divorcio de los académicos de Platón,* cuyos fragmentos han sido también trasmitidos por Eusebio, con su estilo «poético y colorista» semejante en muchos aspectos al de Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos,* además de constituir un rico muestrario de anécdotas, entre ironías y críticas abiertas, sobre los personajes más representativos del escepticismo y el estoicismo y sus célebres polémicas, es un importante documento para el estudio del desarrollo y transición entre las diversas etapas de la actividad de la Academia, ya que Numenio parece haber utilizado fuentes antiguas desconocidas por los de-

---

24 Cf. DES PLACES, *Numénius,* págs. 28 y ss. y G. FAVRELLE, *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique* (S. Ch. núm. 292), París, 1982, págs. 263-267.

25 DILLON, *The Middle Platonists,* pág. 363, descubre ecos hermetistas.

26 Cf. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964, pág. 69, seguido por DES PLACES, págs. 8-9 y precedidos por una tentativa que difiere en los detalles de A. J. FESTUGIÈRE, *RHT,* IV, págs. 125-128.

más doxógrafos y que ofrecen similitudes con algunas de las noticias proporcionadas por San Agustín en sus comentarios del *Contra los académicos,* III, 17-18[27].

II. El pensamiento filosófico de Numenio

Parece ser fundamental para comprender el pensamiento de Numenio recordar lo que afirma brevemente en *Sobre el divorcio de los académicos de Platón* (fr. 24, 51-53): «Sócrates establecía tres dioses y filosofaba sobre ellos de acuerdo con la manera de ser que conviene a cada uno». La alusión al famoso pasaje de la *Epístola IIa* atribuida a Platón es obvia: «En torno al Rey de todas las cosas está todo, por Él todo existe y es causa de todo lo bello; en torno al Segundo, las cosas segundas y en torno al Tercero, las terceras»[28]. Longino en su carta a Amelio[29] hace alusión aproximándolos a los pitagóricos Moderato, Trasilo, Numenio y Cronio y se sabe que desde Moderato de Cádiz la interpretación del orden de lo real sobre el esquema conceptual de los tres dioses o tres grados de la realidad ha tenido un difundido auditorio que culmina,

---

[27] Cf. *Contra los académicos,* Madrid, 1951, págs. 211-219, versión de V. Capánaga (Obras de San Agustín, III, Biblioteca de Autores Cristianos) y J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata-Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 56), Gotinga, 1978, pág. 67 y n. 182.

[28] Cf. 312e 1-3 (J. Souilhé, *Platon, Oeuvres Complètes, Lettres,* París, 1960, págs. 8-9).

[29] Porfirio, *V. P.* XXI, Igal, *Enéadas I-II...,* pág. 160.

sin duda, en Plotino con su exposición rigurosa de las tres hipóstasis [30].

Lo que se descubre en Numenio, pues, es una interpretación de este motivo de raíz pitagórica, a la sazón tradicional, pero sin apoyos metafísicos en la parte segunda del *Parménides,* postura propia de los platónicos-pitagorizantes no dualistas o monistas cuya concepción filosófica rechaza [31] y que expresará el particular sentido de todo su pensamiento, tanto en su manera de concebir los principios de los seres, como en su manera de combinarse para generar el mundo y los aspectos cosmológicos, antropológicos y éticos que esta cosmovisión encierra.

1. *Teoría de los principios primeros: Dios y la materia*

a) **Dios.**—El punto de partida de la concepción numeniana de la realidad en su totalidad surge de la distinción, para nuestro autor evidente, ya establecida en el *Timeo* platónico entre el ser y el devenir (frs. 3, 4a, 4b), el uno inteligible y el otro no. El ser es el dominio de lo incorpóreo (frs. 6 y 7), permanente (fr. 8) y eterno (fr. 5). Todos los pueblos notables por sus tradiciones religiosas y metafísicas están de acuerdo sobre este punto (fr. 1b). Por el contrario, el devenir es el ámbito de lo corporal, inestable y temporalmente cambiante (frs. 3, 4a, 4b, 8) y es la materia el principio o causa de esta interminable mudanza

---

30 Cf. PLOTINO, *Enéada* V, 1 (10), 8 y H. D. SAFFREY-L. G. WESTERINK, *Proclus, Théologie Platonicienne,* II, París, 1974, págs. XX-LIX.

31 Cf. fr. 52, sobre el primer Uno véase la síntesis histórica de H. D. SAFFREY-L. G. WESTERINK, *Proclus, Théologie Platonicienne,* I, París, 1968, págs. LXXVII-LXXIX.

(frs. 3 y 4a). Corresponde, por consiguiente, explicar las características de estos principios universales y necesarios.

Dios (*theós*) es el principio superior y según que lo examinemos en su naturaleza propia o intrínseca y en sus funciones o manifestaciones en relación con la materia, como concausa del devenir, es preferible hablar de un Dios triple o de un Dios en función jerárquica de primero, segundo y tercer Dios (frs. 21 y 22) que de Dios a secas.

Dios en sí mismo, como Dios primero, es el Ser en sí, el Intelecto primero y el Bien (frs. 11 y 13; 17; 16, 19 y 20). Sin sufrir la mínima alteración, se conoce en paz unitariamente (fr. 11), no conoce la esencia, los arquetipos eternos e inseparables, sino su posibilidad de ser, por eso está sobre la esencia (fr. 2); conoce como Intelecto sin discriminaciones y es Padre y Causa del Intelecto que conoce la esencia o Dios segundo (fr. 16).

Esta instancia divina, la más elevada para Numenio, equivale al Intelecto oculto de los *Oráculos Caldeos y a la Sigḗ* o *Prōténnoia* valentiniana y gnóstica en general, que es asimismo la simiente del cosmos y la Filiedad sutil de Basílides[32]. Caracterización de la divinidad en su ultimidad que, además, no es idéntica a la del Bien/Uno, apoyada, como hemos dicho, sobre la reflexión que encalla en la primera hipótesis del *Parménides* sobre el *Uno* y que en consecuencia, Plotino rechazará[33]. Pero tampo-

---

[32] Cf. HIPÓLITO, *Elénchos* VII, 21, 2-3 y 22, 6-8 (F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* Ed. Castañeda, 1978, págs. 317 y 318), ver asimismo J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los Gnósticos* II, Madrid, 1983, pág. 187, n. 389. Cf. lo dicho por A. ORBE sobre las tres filiedades en *Cristología gnóstica,* I, Madrid, 1976, págs. 248-251 y los paralelos gnósticos genéricos de *Estudios Valentinianos* I, Roma, 1958, pág. 66, n. 38; II, pág. 31, n. 73 y 42, n. 117.

[33] «El Bien está más allá del pensamiento» *(En.* III, 9 (13), 9, 12).

co es lícito identificarla con el Dios de Albino, el acto puro de Aristóteles ni el primer Intelecto de Jenócrates, en cuya naturaleza intrínseca predomina la actividad intelectiva [34], porque Numenio subraya la capacidad productiva de su Dios (fr. 16). De esta manera el Dios primero de Numenio no es supranoético como el Bien/Uno de Plotino [35], pero sí está más allá del conocimiento esencial, porque se establece por encima de la esencia y por eso es inoperante (*argós,* fr. 12), ya que no circula entre las esencias. Sin embargo, conociéndose indiscriminadamente, al mismo tiempo que permanece firme y en reposo posee un movimiento connatural, el saber indiferenciado que es inseparable de sus intuiciones intelectivas (*sýmphytos kínēsis,* fr. 15), e indivisible (fr. 11).

Este Dios, Padre, Primero y «Viviente en sí» (frs. 12; 19; fr. 22) es *kalóskagathós* (fr. 16) y alejado totalmente del mundo en su pura forma de ser y conciencia, en tal sentido es único, «Primero y Solo» (fr. 20) y exige cualidades similares del alma para poder ser conocido (fr. 2).

Numenio interpreta, por consiguiente, el Bien de la *República* 509b en relación con el «Viviente en sí» de *Timeo*

---

34 Cf. *Epítome* IX, 1, 2 *in fine,* 3 *in initio;* X, 2, 3, 4, 5 *in fine* y XII, 1, 2, 3, y ver en general, G. INVERNIZZI, *Il Didaskalikós di Albino e il Medioplatonismo,* I-II, Roma, 1976. ARISTÓTELES, *Met.* 1072b 19 y ss. y 1074b y ss.; JENÓCRATES, frs. 15, 16, 36 y 69 (R. HEINZE, *Xenokrates,* Hildesheim, 1965 (= Leipzig, 1892), págs. 164-165, 172 y 187).

35 Lo que éste entiende muy bien como un saber más allá de todo reflejo noético, por más que éste sea total, cf. *En.* V, 3 (49), 10, 39-51. Ver, sin embargo, E. R. DODDS, «Numenius and Ammonius», *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, V) Ginebra, 1960, págs. 20-21.

39e y con las nociones sobre el ser del *Fedro* y *Banquete,* excluyendo para su interpretación al *Parménides*[36].

El Dios segundo, o la función segunda de la divinidad, según Numenio, cubre el aspecto propiamente intelectual en un doble sentido: como visión total de las ideas, esencias o arquetipos en su propio orden intelectivo interior y como modelos aptos para ser impresos en los seres del devenir. La segunda función divina es, pues, simultáneamente, contemplativa y demiúrgica[37]. El Dios segundo comprende, por lo tanto, la actividad intelectual refleja del *Noûs* platónico o, mejor, plotiniana, y las operaciones dianoéticas del Alma del mundo, que piensa y determina en momento oportuno el comienzo del desarrollo espacio-temporal del ser particular. Por eso: «El que es siembra la simiente de toda alma en la totalidad que participa de Él; el legislador planta, distribuye y trasplanta en cada uno de nosotros las que previamente han sido sembradas desde Allí» (fr. 13).

La transformación o manifestación divina es la de la obra por Dios producida. Los paradigmas adornan la materia por la acción del demiurgo, forman el *poíēma,* el mundo como imagen o *ágalma* de Dios, más visible y hermoso en la medida en que la agresión de la materia es dominada con superior eficacia. El universo, tercera expresión de la divinidad, es de este modo: «mezcla de providencia (*noûs*) y de necesidad (*anánkē* = materia)» (fr. 52) y hemos vuelto a la clave de bóveda de esta interpretación que permite resolver el problema de la oposición e inseparabilidad del ser y del devenir (*Timeo*) sobre la base exegé-

---

36 Ver las reflexiones de A. Orbe, en *Estudios Valentinianos* I, pág. 420.

37 Cf. asimismo A. Orbe, *Estudios Valentinianos* II, pág. 273.

tica de la *Epístola II*. Claro está, que en esta explicación nada se dice sobre la naturaleza de la materia, sólo se habla de su presencia en el mundo. Todo lo cual es coherente, pues hasta el momento se ha hablado de lo divino y sus apariciones, excelsas y debilitadas, pero la materia nada tiene que ver connaturalmente con Dios: es lo contrario que Él, es lo no divino y exige, como principio de mudanza, su discurso particular.

b) **La materia.**—Siguiendo también los carriles del *Timeo* (fr. 52, 298) la materia es el receptáculo que permite la incorporación de las esencias divinas o de la existencia del universo sensible en general, pero esto a condición de verse desnaturalizadas con la oscuridad e inestabilidad que le son intrínsecas como principio.

El fundamento del cambio característico del mundo visible, hasta el cielo de las fijas, se debe al componente material, y su ingrediente de desorden se acrecienta en la medida en que descendemos en la escala sensible hacia el principio, porque la materia en sí misma se define por su intrínseco desorden y fluencia. Por tratarse de un movimiento desordenado, que jamás se pacifica. La materia, pues, en su radical consistencia es agitación sin concierto, alberga por lo tanto en su seno un alma desordenada que la lleva connaturalmente a expandirse y a extender su violencia por todas partes.

Tres ideas se desprenden, por consiguiente, de esta captación mental de la materia, que en parte Numenio ha compartido con Plutarco[38] y Jenócrates[39] y en cuya doc-

---

[38] Isis, representando a la materia y Tifón al movimiento desordenado o mal (cf. *De Iside et Osiride*, caps. 45 a 49), ambos unidos constituyen la «masa oscura» de *Timeo*. Y tanto la masa corporal sin pro-

trina se han inspirado Ático y Harpocración[40] e igualmente Hermógenes[41]. 1) La materia es anterior al mundo, porque se trata de un principio ajeno a lo divino, y el universo, Dios debilitado, ha comenzado a existir por la mezcla inestable de Dios y la materia (léase *noûs* y *anánkē*). 2) La connatural violencia sin limitaciones de la materia es el punto de partida de su agresividad, ella tiende espontáneamente a esparcirse indefinidamente y es detenida por Dios y su orden intelectivo, por eso existe el mundo. Dios está dispuesto a detener el agravio material y de tal modo ha consentido en mostrarse depauperado como imagen cósmica. Sin semejante principio de invasión agresora e inferior jamás hubiera necesitado fabricar el mundo, que es Dios en decadencia. 3) La materia carece de origen temporal, ya estaba presente cuando el demiurgo la contiene con sus formas. Es contemporánea con él y coeterna con el ser, por eso, en realidad, el mundo tendrá períodos recurrentes, pero carece en su totalidad de comienzo y fin (frs. 52, 299). Ahora bien, ¿cómo es posible que Dios, totalmente diferente a la materia, pueda entrar en contacto con ella para ordenarla como universo sensible?

---

porción como la potencia móvil perpetua son increadas. Para la descripción de estos elementos como una exegesis de Platón en *De animae proc. in Tim.* 1014b-1017b, véase F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara,* Buenos Aires, 1982, págs. 106-107.

39 Cf. fr. 68 (Heinze, pág. 187). Ténganse en cuenta las explicaciones de J. Dillon, *The Middle Platonists,* págs. 202-208, pero excluyendo lo que se afirma sobre los gnósticos.

40 Cf. E. Des Places, *Atticus,* págs. 9-15 y J. Dillon, «Harpocration's *Commentary on Plato:* Fragments of a Middle Platonic Commentary», *California Studies in Classical Antiquity,* 4 (1971), 125 y ss.

41 Cf. A. Orbe, *Estudios Valentinianos* I, págs. 270-280.

c) **Fabricación y «próschrēsis».**—En un pasaje notable afirma Proclo: «Numenio asigna al Primero el puesto del 'que es el viviente' y dice que piensa haciendo uso (*en proschrḗsei*) del segundo; coloca al segundo como el intelecto y dice que éste fabrica a su vez haciendo uso del tercero y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva» (fr. 22). Es decir, que Numenio, preocupado por mantener íntegra la trascendencia divina y admitiéndola al mismo tiempo como la sola causa capaz de facilitar el orden, considera que Dios en su unidad separada, conciencia universal indistinta, utiliza un aspecto subalterno de sí mismo, su mente, reflejo intelectivo, o actividad intelectual universal discreta, para presentarse como proyecto o plan demiúrgico, ante la materia que progresa con su natural dispersión. La serenidad de la divina soberanía se enlaza con su pensamiento creador y éste con su deseo o impulso de crear, para dar por resultado el mundo. De esta manera Dios usa instrumentalmente de su intelecto como plan cósmico o mundo arquetípico, el pensamiento del Dios segundo, y de su deseo de plasmar como acción hacia afuera, la actividad demiúrgica del Dios segundo. En esta gestión última Dios se muestra escindido en pensamiento y acción, como antes es sólo pensamiento. Esta teoría del empleo subalterno es el modo de que se vale Numenio para explicar el deslizamiento de lo uno hacia lo múltiple, lo que constituye no una doctrina hipostática estricta como la de Plotino, en la que cada nivel de la realidad se sostiene indiviso y subsistente en sí mismo dando cuenta de los diversos grados de lo real: Bien/Nous/Alma. Numenio reflexiona sobre aspectos de lo divino encadenados por el uso en relación con lo múltiple que hace Dios de sus aspectos inferiores. Se trata, a la postre, de dos interpretaciones diferentes de la *Epístola II* 312e, pero la estrictamente hipos-

tática comprende a Plotino dentro de la tradición de interpretación platónico-pitagorizante no dualista que Numenio rechazaba. Numenio, por el contrario, admite dos principios subsistentes, Dios y la materia, y las modificaciones que es posible que adquiera la divinidad para coexistir con la materia: en ocio completo, proyectando y operando, y corrigiendo a la materia. Hay en Numenio una sola hipóstasis que reina bajo tres formas diferentes. Es razonable de este modo que Numenio, preocupado sólo por vislumbrar la manera posible de poner en relación a Dios con la materia sin origen, carezca de una doctrina emanativa propiamente dicha y que tampoco esté interesado por explicar, como Plotino, la condición del sustrato material en el Intelecto y el Alma[42].

d) **Universo y hombre.**—El mundo, imagen divina o Dios emprobrecido por su contacto con la materia, vive por la presencia en él del Intelecto demiúrgico o Alma, que se expresa en su ordenación. El mundo es el Dios en lo sensible o material y abarca desde la esfera de las estrellas fijas hasta la Tierra colocada en el centro y en la parte inferior del cosmos. En la medida en que se desciende desde la esfera más externa, la mencionada de las estrellas fijas, hasta la Tierra pasando por Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna (el orden planetario caldeo), la manifestación de lo divino se torna más oscura, mayor el desorden y, por ende, más oneroso el dominio de la materia[43]. La presencia de la materia se percibe

---

[42] Cf. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta*, págs. 11 y ss.

[43] Cf. fr. 34 y ver Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, XII, 14-16. M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, 1968, págs. 6-7 y págs. 33-34, encuentra dificultades excesivas, ver mejor R. Buffière, *Les mythes d'Homère*, París, 1956, págs. 438-442.

incluso en la esfera celeste, o sea, todo el universo es material y no está exento de mal. Esto significa que el alma de la materia o irracional alcanza con el impulso de su desorden a todo el cosmos y que como madre o receptora del orden del Alma buena o demiurgo es menos resistente a las formas cuanto más se eleva. Puesto que el alma irracional o mala carece de origen y fin en el tiempo, es inmortal [44]. El Alma buena, actividad demiúrgica del Dios segundo, es hiperuránica y, como incorpórea, el sostén permanente del universo (fr. 4a, 18). El plan divino, puesto en acción por el Alma, se plasma o desarrolla en el transcurso de un período cósmico o gran año, que es su manifestación temporal y material y el universo divino así organizado posee una jerarquía en su cuerpo total, pero asimismo en sus vivientes particulares, hombres y animales [45]. Por este motivo durante el ciclo cósmico el cuerpo astral correspondiente a cada alma lista para encarnarse desciende con su gravitación propia hacia el cuerpo natural que la llama (frs. 32 y 34) [46] para otorgarle vida humana intelectual. El cuerpo natural es obra del alma irracional, que vivifica con su connatural desorden [47], y el cautiverio del alma consiste en la incorporación (fr. 48) por la que con su reflejo astral anima a ese cuerpo, que puede ser directamente animal [48]. Las almas preparadas para el descenso se arremolinan en la Vía Láctea, en los límites de la zona zodiacal, poseyendo ya las disposiciones adquiridas en una existencia anterior, que las conducirán

44 Cf. fr. 52, 295, 13-14, 297, 64 y ss. y 298 *in fine.*

45 Cf. fr. 52, 299, 113 y ss.

46 Se trata del tema de la leche y de la naturaleza húmeda, cf. fr. 30, y frs. 36 y 38.

47 Tales son los apéndices, fr. 43.

48 Cf. fr. 49.

a un cuerpo determinado de hombre o bestia. El Alma/Demiurgo, entre tanto sin ser tocada, elabora sus planes inmateriales a distancia en permanente existencia bienaventurada[49].

e) **Filosofía y exegesis.**—A través de algunos fragmentos de Numenio es posible distinguir las razones que justifican su posición filosófica dentro de la línea de pensamiento del platonismo-pitagorizante. Platón no sólo era un pitagórico (fr. 24), sino que por razones de seguridad personal y para que, no obstante, la doctrina pitagórica se trasmitiera regularmente debió ofrecer sus enseñanzas más importantes parcialmente veladas (fr. 23). La interpretación combina las razones platónicas desarrolladas en el *Fedro* y la *Carta VII* sobre la función irreemplazable de la instrucción y trasmisión oral de la filosofía, actitud sobre la que prevalecen las normas de recaudo y garantía exigidas por la *Epístola IIa*[50]. Las doctrinas «secretas» de Platón adquieren de este modo una trascendencia inesperada (fr. 23) y la exegesis o explicitación del sentido oculto o subentendido de los mitos homéricos usados por los filósofos platónico-pitagorizantes se atan al mismo criterio hermenéutico, constituyendo un lenguaje en clave figurada de la antropología y del dualismo metafísico de mundos y principios del escritor apameo (frs. 30-37)[51]. Existieron, empero, algunos condicionamientos históricos para justificar la postura de Numenio.

---

49 Cf. fr. 12.

50 Cf. 312d, 314a hasta c.

51 Cf. F. BUFFIÈRE, págs. 421 y ss.

III. INFLUENCIAS Y PROYECCIONES

a) Numenio, los «Oráculos Caldeos» y el gnosticismo

Numenio, lo hemos expresado, inscribe sus reflexiones en la tradición platónico-pitagorizante que toma la formulación de los «tres reyes» o «dioses» como fundamento de la exegesis sobre la relación entre Dios y el mundo. Pero la distinción y oposición de mundos, suprasensible y sensible, de ascendencia platónica, va precedida por un dualismo estricto de principios, Dios y la materia, que lo lleva para dar coherencia radical a su cuadro doctrinal a abrevar en fuentes que no son estrictamente griegas.

Su concepción del Dios primero excogitado como pensamiento oculto aperceptivo y poder generador indiscriminado, anterior, pero apto para sustentar a un pensamiento creador, debe más a la concepción caldaica del Intelecto vacío como Inteligible[52] y a la *Sigḗ* de los gnósticos, sin entrar en ninguno de ambos casos en el análisis triádico interno de la Potencia[53], que al Bien/Uno, más allá de la esencia y el conocimiento, de la rama platónico-pitagorizante preplotiniana[54].

El Dios segundo numeniano, además, al mismo tiempo autoconocimiento y deseo de generar (frs. 15 y 16), posee las características del *noûs patrikós* caldeo[55], pero pocos

---

52 Cf. *Oráculos* 1, 3, 4, 20 bis, etcétera.

53 Cf. *Oráculos* 22, 23, 28, 29, 31, etcétera y comentarios.

54 Cf. *Oráculo* 1, n. 7, pág. 30.

55 Cf. *Oráculo* 37.

indicios traduce del Pleroma gnóstico, cuya problemática interna de suma de atributos paternos y caída del eón Sabiduría, se le escapa[56]. El *noûs* de Jenócrates puede haberle estimulado, pero desaparece ante la lectura de Platón[57]. El Dios tercero que ordena por voluntad propia del Dios segundo a la materia, autoenajenándose, nada tiene, pues, que ver con los gnósticos, aunque se aproxima a los Oráculos[58]. La lectura de la literatura religiosa judía que Numenio conoce, posiblemente a través de Filón de Alejandría, puede haberle facilitado elementos de inspiración para su concepción fundamental de los planos de la divinidad que interpreta el material filosófico platónico con elementos del Dios judío que es *hestṓs* y artesano, según lo había ido moldeando intelectualmente Filón[59].

La influencia de los *Oráculos Caldeos* sobre Numenio queda, además, ratificada por la letra del fr. 17: «Puesto que Platón sabía que entre los hombres sólo el demiurgo es conocido... por esto habló igual que la persona que se expresara así: 'Hombres, aquel que vosotros conjeturáis el intelecto no es Primero, sino que anterior a él hay un Intelecto más antiguo y más divino'[60] y el fr. 12: «El

---

56 Sólo la ambigüedad de Sofía podría dar pie a la interpretación opuesta, ver A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* IV, págs. 289-290.

57 Cf. *Timeo* 28a, 29a, 30c-d, 48e, 52a.

58 Cf. *Oráculos* 37 y 53.

59 Cf. frs. 13, 15 y 22 con los comentarios respectivos. En la lengua religiosa judía, gnóstica y cristiana este modo de expresarse está difundido, por eso Hipólito se pregunta ante la extrañeza de la cosmogonía de Basílides: «¿De qué tipo, pues, de emanación hizo uso Dios *(chréia)* o de qué materia como sustrato para hacer el cosmos...?» *(Elénchos* VII, 22, 2), ver nuestra *Gnosis*[2], pág. 318.

60 Cf. Oráculo 7, ver asimismo R. Majercik, *Chaldean Oracles,* págs. 239-240.

Dios primero es inactivo respecto de toda obra»[61].

El influjo gnóstico le puede haber llegado a Numenio, como hemos dicho, a través de Basílides[62], cuya concepción de la «filiedad sutil» dentro de la descripción más amplia que trasmite Hipólito de Roma de las tres filiedades[63] es equivalente a la *Proténnoia* que permanece junto al Padre de los valentinianos y otros testimonios gnósticos.

b) *Numenio y la teología dualista persa*

La noción de la materia que proporciona Numenio como el principio cósmico autosubsistente y perjudicial, orquesta las virtualidades interpretativas del receptáculo del *Timeo* de acuerdo con el pensamiento dualista persa que aparece conocido por Plutarco y otras fuentes griegas, según aspectos zurvanitas del mito iranio[64], pero posiblemente adaptándose a la versión de la doctrina bárbara al modo como era expuesta por el maniqueo Escitiano y antes la había retomado transformándola Basílides en el libro décimo tercero de sus *Tratados,* según lo refieren los *Hechos de Arquelao y Mani* de Hegemonio. 1) La materia es un principio coeterno con el Dios creador. Se opone absolutamente a lo divino y se ignora su origen[65].

61 Cf. Oráculo 5. Véanse FESTUGIÈRE, *RHT,* III, págs. 54-58 y DES PLACES, *Numénius,* págs. 18-19. El rechazo de los que hacen surgir la díada indefinida del Uno (fr. 52), ver *Oráculos Caldeos,* fr. 8, n. 26, también caería sobre éstos. Para ambos también la Causa primera es *hēgemonikón-ánax* (fr. 2 y Oráculo 37).

62 Cf. fr. 43.

63 Ver n. 32.

64 Cf. PLUTARCO, *De Iside et Osiride,* 46-47 y G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran,* París, 1968, págs. 245 y ss.

65 Cf. fr. 52, 295, 7-10; 297, 46; 57-58; 63 y ss.

2) Pero la materia no sólo es totalmente ajena a lo divino, su naturaleza opuesta, sino que al mismo tiempo posee un carácter agresivo, avanza contra lo divino y aspira a invadirlo. Dios detiene este movimiento ofensivo, pero el motor de ese impulso desordenado es un principio de movimiento malo e irracional, el alma de la materia[66]. 3) La naturaleza de la materia en sí misma puede definirse como fluencia, inestabilidad, inseguridad, etc., como «el exceso» *(inmoderatio)* y la «deficiencia» (*vitium*), la «confusión desordenada» (*inordinata confusio*) y la «fealdad» (*foeditas*) y de este modo también «díada indefinida»[67].

Los antecedentes que han permitido esta concepción de Numenio son dobles, mediatos e inmediatos. Los mediatos se enancan sobre una tradición pitagórica[68] que puede autorizarse en el mismo Platón, quien define a la materia como «exceso y defecto» en el *Filebo* y las lecciones no escritas[69], acaso por inspiración irania[70]. Los influjos inmediatos, por su parte, parecen proceder directamente de la teología de los magos persas quienes en algún mo-

---

[66] Cf. fr. 52, 296, 37-39; 298, 93-299.

[67] Cf. fr. 52, 296, 36; 298, 85-87; 299, 111-113 y 295.

[68] Cf. fr. 52, n. 153.

[69] Cf. asimismo n. 153.

[70] Cf. F. García Bazán, «Platón, el platonismo y el Oriente», *Revista Nacional de Cultura* I (1978) 1, 45-66, especialmente, págs. 51-54 en torno a las noticias platónicas sobre los persas que exaltan la necesaria mesura o moderación que debe dominar a legisladores y gobernantes, esto, además, en relación con la educación del rey. Y precisamente lo que se opone al justo medio, la esencia de la religión, entre los magos persas, y su ruina es el exceso y el defecto *(frēhbut u apēbut),* que es específicamente ausencia de orden y causado por el Agresor, de quien son sus dos armas (cf. *Dēnkart,* ed. Madan, págs. 46-47; 295 y 306-307. Brevemente, R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* = *Las doctrinas de los magos* [trad. J. Valmard], Buenos Aires, 1983, págs. 88-89.

mento han entrado en contacto con el platonismo-pitagorizante de corte dualista del que participa Numenio, el que puede haberse fortalecido invocando fidelidad al pensamiento de Platón de obediencia pitagórica en el seno de una interpretación académica detectable en Jenócrates [71]. En este caso el cuadro resultante decisivo habría sido: *a)* oposición irreductible de principios, Dios-materia, bien-mal; *b)* naturaleza agresiva de la materia como principio anímico malo; *c)* interpretación del universo, incluida razonablemente la esfera de las estrellas fijas, como una mezcla o lo divino atrapado en la materia por voluntad de Dios [72].

Dentro de este esquema dualista de principios y de las esferas invisible y visible, se incluye asimismo la concepción de la caída de las almas particulares, que esconde una interpretación caldaica de la *Rep.* X, 614a y ss., asimilando la concepción del cuerpo astral, que es apta para

[71] Cf. frs. 15 a 22 (HEINZE, págs. 164-166) entre los que se combina la oposición de mundos y sus componentes. Ver asimismo el fr. 68 (HEINZE, pág. 187).

[72] El aludido testimonio de Basílides expresa en sus partes más ilustrativas: «Pues bien, de entre los bárbaros algunos dijeron que son dos los principios de todas las cosas, a los que relacionaron el bien y el mal, sosteniendo que los principios mismos eran sin comienzo e inengendrados; es decir, afirmaban que en los comienzos existieron la luz y las tinieblas que existían desde sí mismas y no son (engendradas)... Pero después que ambos llegaron al conocimiento de uno y otro y las tinieblas contemplaron a la luz, puesto que habían sido dominadas por el deseo de lo mejor la atacaban y deseaban mezclarse y participar de ella... las tinieblas obraban así, pero la luz nada recibía en sí misma de parte de las tinieblas... Así pues, las cosas peores habían recibido de lo mejor no la luz verdadera, sino cierta forma y reflejo de luz... De ahí que en este mundo no haya bien completo y que el bien que hay sea muy exiguo, porque ya lo fue lo que se recibió al comienzo» (cf. *Acta Archelai et Maneti,* 67, 7-10, F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis*[2], págs. 326-327).

dar cuenta de la liberación de las almas del cosmos, pero que, al mismo tiempo, permite separar el proceso cósmico sin principio ni fin de los arreglos de la escatología irania.

A lo dicho nos parece que se reduce el proclamado «orientalismo» de Numenio, que es el propio de un platónico-pitagorizante que llega a salvar las tesis centrales de las creencias filosóficas griegas: afirmación de las causas fundamentales de lo real (divinidad-materia), dependencia y eternidad del mundo, interpretando sus relaciones a la luz de ideas religiosas que pertenecen a un fondo común de gnósticos, magos y caldeos.

c) *Proyección histórica de Numenio*

1. **Numenio y Plotino.**— Plotino solía leer en sus clases los comentarios de Numenio a escritos de Platón, al igual que los de otros filósofos platónicos, platónicos-pitagorizantes y peripatéticos[73], para exponer opiniones personales apoyándose en su lectura. Se le acusaba incluso de plagiar a Numenio, cargo al que Amelio, conocedor a fondo de los trabajos del Apameo, salió al paso.

A. H. Armstrong formuló hace tiempo algunos paralelos y diferencias entre las concepciones de ambos autores respecto del Bien, del Nous y del Alma[74], y E. R. Dodds ha tratado asimismo de demostrar algunas reminiscencias

---

[73] Cf. págs. 195-196 y n. 17.

[74] Cf. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967 (= Cambridge, 1940), págs. 7-9; R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, Londres, 1972, pág. 33.

de lecturas numenianas en las *Enéadas*[75]. Ambos autores, además, coinciden en sostener la tesis neoplatónica casi general de que la trasmisión de los bienes superiores no empobrecen al ser divino y que todo está en todas las cosas, pero bajo su propio modo. Este principio doctrinal aproximaría bastante la instrucción sobre el Alma y su presencia refleja en el cosmos material y en el hombre por parte de Plotino y de Numenio (fr. 41). La diferencia radicaría en que para Plotino el Alma actúa colectivamente hasta el nivel de la naturaleza, siendo los *lógoi* seminales sus productos naturales, idóneos o no para recibir un alma particular o humana, en tanto que Numenio, dualista riguroso, asignaría toda manifestación sensible primordialmente a la materia nociva. De este modo la actividad del alma mala alcanza hasta el cielo y es el soporte de todo cuerpo cósmico, manteniéndose al alma buena como estrictamente supracósmica. El combate entre el bien y el mal refleja a distancia los planes o estrategias del demiurgo, en Plotino, sin embargo, el reflejo del Alma universal o naturaleza, sostiene internamente la vida del cosmos físico (*En.* III, 8 (30)). Estas similitudes y diferencias se manfiestan especialmente en la concepción del descenso de las almas particulares que, en ambos casos, se mantienen en su centro junto a lo divino, descendiendo su reflejo o simulacro astral, sólo que en Plotino vienen a animar un cuerpo preparado por la naturaleza o alma cósmica y en Numenio un receptáculo material originado en el alma mala.

Debe subrayarse, finalmente, que en Numenio no hay, expresándonos estrictamente, una doctrina de las hipóstasis. La relación que existe entre los tres aspectos de su

---

[75] Cf. «Numenius and Ammonius», págs. 16-18. Ver igualmente DES PLACES, *Numénius*, págs. 23-26.

Dios[76] es equivalente a la que puede descubrirse en Plotino entre el Alma universal y natural, que de ningún modo hace de ellas dos hipóstasis.

2. **Numenio y Porfirio.**— Proclo escribió en una ocasión: «El filósofo Porfirio es de esta creencia, y cualquiera se admiraría de él si dijera algo diferente a la enseñanza de Numenio»[77] y de acuerdo con el contexto en el que la frase viene inscrita se entiende a qué aspectos de la producción de Porfirio debe aplicarse: a los escritos que constituyen comentarios al *Timeo* y la *República,* en los que habría hecho un uso constante de las correspondientes obras de Numenio.

Habría sido también el filósofo de Apamea quien habría despertado su interés por los *Oráculos Caldeos* y a quien debería asimismo sus informaciones sobre las religiones hebrea y cristiana. Su conjeturada admisión del Ser entre el Uno y el Intelecto de inspiración caldaico-gnóstica se debería a tal incentivo, así como la doctrina del «retorno de las almas». Sus referencias a la «filosofía hebrea», por consiguiente, partes importantes de su exposición sobre el *Antro de las ninfas,* el combate entre atlánticos y atenienses serían también subsidiarios de este empleo. Esta influencia docente y erudita se ha continuado en Macrobio y Caldicio, dentro del neoplatonismo latino[78].

---

76 Ver págs. 198-199.

77 Cf. fr. 37 al final y n. 132.

78 Cf. el resumen de Des Places, *Numénius,* págs. 26-28, basado en los trabajos de J. H. Waszink y P. Hadot y agregar R. Turcan, *Mithras Platonicus,* págs. 62 y ss.

3. **Numenio y Eusebio de Cesarea.**— Hemos mostrado[79] que la mayor parte de los fragmentos que se conservan de Numenio, así como de Ático, han sido conservados y trasmitidos por Eusebio. Numenio como pitagórico y platónico que ilustra el pensamiento de Platón y de Moisés ocupa un importante espacio en la preparación cultural para la conveniente manifestación del mensaje cristiano. Eusebio teniendo en cuenta, además, la simpatía que Numenio de Apamea revela por Moisés y la «filosofía hebrea», tiene muy en cuenta las ideas que ha desarrollado sobre el Dios segundo, las que interpreta en relación con la doctrina cristiana del Logos, segunda persona de la Trinidad, como intermediaria entre Dios Padre y el mundo, en sus múltiples funciones[80]. Tiene igualmente muy en cuenta las noticias que Numenio aporta sobre la historia de la Academia infiel a la doctrina platónica (XI y XIV), para mostrar ilustrativamente las debilidades e incoherencias de los cultores profanos de la filosofía. El vocabulario y estilo que maneja Numenio para presentar la naturaleza de Dios en sí misma o en su radical trascendencia es también del gusto de Eusebio[81].

De acuerdo principalmente con los testimonios de Eusebio podemos advertir que el estilo literario de Numenio, dentro del cauce general de redacción del griego de la *koinḗ* imperial, se destaca personalmente como rico en aliteraciones, anáforas, asíndetos y quiasmos[82], así como «colorista y poético» y de lenguaje sembrado de frases y

---

79 Cf. págs. 196-197.

80 Cf. Des Places, *Numénius*, págs. 31-32.

81 Cf. ibídem, pág. 32.

82 Cf. ibídem, págs. 33-34.

vocablos extraídos del vocabulario de la comedia, en los fragmentos que hacen la historia de la Academia[83].

IV. Nuestra versión

Nos hemos ajustado a la edición bilingüe del texto griego y latino y la traducción francesa de Ed. des Places, publicado por «Les Belles Lettres», en el que su autor ya tuvo en cuenta las ediciones previas de F. Thedinga y E.-A. Leemans, comparándolas con las ediciones particulares de Eusebio (F. Viger, y K. Mras), Orígenes (*Contra Celso,* M. Borret), Porfirio, Proclo, etcétera. Habiendo tenido la oportunidad de utilizar el volumen XI de Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique* (Sources Chrétiennes, 292, 1982), texto griego revisado por Ed. des Places, edición de G. Favrelle, hemos advertido algunas pequeñas erratas y cambios de puntuación que para nada alteran el sentido de los pasajes. Son las siguientes:

Frs.	*Prép. Évang.*	Des Places	Favrelle
5	XI, 10, 1, pág. 102, 3:	ὁρισμένῳ	ὡρισμένῳ
7	XI, 10,10, pág. 104, 26 y 106, 1:	γιγνόμενον (bis)	γινόμενον
11	XI, 18, 1, pág. 136, 14:	ἐν εὐθημοσύνῃ τινὶ· κἄπειτα	ἐν εὐθημοσύνῃ τινὶ κἄπειτα

[83] Cf. J. Glucker, *Antiochus...*, pág. 67, n. 182.

Frs.	*Prép. Évang.*	Des Places	Favrelle
11	XI, 18, 4, pág. 138, 7:	διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης	διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν ταύτης
12	XI, 18, 8, pág. 138, 19-20:	ἀμφιβητήσιμον	ἀμφισβητήσιμον
18	XI, 18, 24, pág. 144, 20:	διϊθύνει	διιθύνει

En lengua española la producción sobre Numenio de Apamea ha sido escasísima. Como trabajos independientes conocemos sólo los dos artículos de Carlos M. Herrán y Francisco L. Lisi, registrados en la *Bibliografía,* «*b)* Estudios» El P. Antonio Orbe, por su parte, ha hecho exegesis de varios de los fragmentos del autor de Apamea en algunas de sus obras que oportunamente se citan en las notas que acompañan a nuestra versión.

BIBLIOGRAFÍA

a) *Ediciones y traducciones*

E. DES PLACES, *Numénius. Fragments* (Les Belles Lettres), edición, trad. francesa y comentarios, París, 1973.
E. A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten* (Acad. Royale de Belgique, Class. des Lettres, 8.°, 37, 2), Bruselas, 1937.
F. THEDINGA, *De Numenio philosopho platonico,* Bonn, 1875.

b) *Diccionarios y léxicos*

En los apartados b) y c) se registran sólo trabajos específicos, puesto que una gran parte de los instrumentos de investigación y de los estudios consignados en los *Oráculos Caldeos* (págs. 45-52), tratan asimismo sobre Numenio. Pueden consultarse también allí las aclaraciones sobre siglas, abreviaturas y signos (pág. 53).
E. DES PLACES, «Index Verborum ab Eusebio Servatorum», en *Numénius,* págs. 127-145.
D. HUISMAN, *Dictionnaire des Philosophes,* I-II, París, 1984.
W. A. OLDFATHER, H. V. CANTER, B. E. PERRY, *Index Apuleianus* (Philological Monographs: American Philological Ass., 3), Middletown, 1934.
J. H. SLEEMAN (+) & G. POLLET, *Lexicon Plotinianum,* Leiden-Lovaina, 1980.

c) *Estudios y fuentes usadas como literatura secundaria*

ALBINO, *Epitome* (Les Belles Lettres), ed. y trad. de P. LOUIS, París, 1945. *Il Didaskalikos di Albino,* trad. italiana, con notas y comentarios de G. INVERNIZZI, Roma, 1976.

APULEYO, *Apulée, Opuscules Philosophiques et Fragments* (Les Belles Lettres), ed. y trad. de J. BEAUJEU, París, 1973.

ÁTICO, *Atticus, Fragments* (Les Belles Lettres), ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1977.

M. BALTES, «Numenius von Apamea und der platonische Timaios», *Vigiliae Christianae,* 29 (1975) págs. 241-270.

R. BEUTLER, «Numenios», en Pauly-Wissowa, R. E., Suppl., tomo VII, 1940, cols. 664-678.

M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin chef de l'Ecole Néoplatonicienne,* I-III, Francfort, 1968 (= Paris, 1857-1861).

P. BOYANCÉ, *Epicure,* París, 1969.

V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs,* París, 1923 (1887).

R. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1973 (= 1956).

F. CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, 1949.

A. E. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des grecs,* III, París, 1890.

H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn. I, c. 12* (Latomus, 125), Bruselas, 1972.

J. DEN BOEFT, *Calcidius On Fate, his doctrine and sources* (Philosophia Antiqua, 18), Leiden, 1970.

—, *Calcidius On Demons (commentarius ch. 127-136)* (Philosophia Antiqua, 33), Leiden, 1977.

E. DES PLACES, «La matière dans le platonisme moyen», en *Zetesis,* Homenaje al Prof. Dr. E. de Strijcker, Antwerpen-Utrecht, 1973, págs. 215-223.

E. R. DODDS, «Numenius and Ammonius», en *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 5), Ginebra, 1960, págs. 3-61.

H. DÖRRIE, «Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe, *Prep. év.* 11, 19, 1-4)», en *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Car-*

dinal Daniélou, publicadas por J. FONTAINE y Ch. KANNENGIESSER, París, 1972, págs. 75-87.

M. A. ELFERINK (+), *La descente de l'âme d'après Macrobe* (Philosophia Antiqua, 16), Leiden, 1968.

Ch. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 34), Berlín-Nueva York, 1975.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* (BAC), texto, versión, introducción y notas de A. VELASCO DELGADO, I-II, Madrid, 1973.

R. FERWERDA, «Origen's and Augustine's attitude toward the two souls doctrine, its place in Greek and Christian philosophy», en *Vigiliae Christianae,* 37 (1983) 4, págs. 361-378.

J. FLAMANT, *Macrobe et le Néo-Platonisme Latin, à la fin du IVe. siècle* (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain), Leiden, 1977.

C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981.

J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 56), Gotinga, 1978.

R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente,* Hildesheim, 1965 (= Leipzig, 1892).

C. M. HERRÁN, «El conocimiento místico según Numenio de Apamea», en *Cuadernos de Filosofía,* XIII/19 (1973), 23-37.

JÁMBLICO, *Giamblico, Vita pitagorica,* trad., intr. y notas de L. MONTONERI, Bari, 1973.

H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafísica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia,* intr. y trad. de G. REALE, Milán, 1982.

F. L. LISI, «Niveles de la divinidad en Numenio de Apamea», *Cuadernos de Filosofía,* XVII/26-27 (1977), 111-130.

A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy = La filosofía helenística* [trad. P. JORDÁN DE URRÍES], Madrid, 1975.

G. MARTANO, *Numenio d'Apamea,* Nápoles, 1960 (= Roma, 1941).

PH. MERLAN, «Numenius», en A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy,* Londres, 1970.

D. J. O'MEARA, «Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison», *Phronesis,* 21 (1976), págs. 120-129.

A. ORBE, «Los 'apéndices' de Basílides», I-II, *Gregorianum,* 57 (1976), págs. 81-107 y 251-284.

ORÍGENES, *Contra Celso* (BAC), trad., int. y notas por D. RUIZ BUENO, Madrid, 1967.

E. PETERSON, «Herkunft und Bedeutung der *mónos pròs mónon*-Formel bei bei Plotin», *Philologus,* 88 (1932), págs. 30-41.

PLUTARCO, *Plutarch's Moralia* (Biblioteca Clásica «Loeb»), texto griego y trad. inglesa, I-XVI, Londres-Cambridge (Mass.), 1927.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung = La Stoa. Storia di un movimento spirituale* [trad. O. DE GREGORIO], I-II, Florencia, 1967.

PORFIRIO, «La gruta de las ninfas», trad. y notas de A. BARCENILLA, *Perficit,* 2a. serie, 1 (1968), 403-430.

H. CH. PUECH, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», en *En quête de la Gnose* I, París, 1978, págs. 25-54.

R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (Études Prél. aux Religions Or. dans l'Empire Romain), Leiden, 1975.

E. VACHEROT, *Histoire de l'école d'Alexandrie,* I-II, París, 1846.

P. W. VAN DER HORST-J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against dualism,* Leiden, 1974.

J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on matter, his doctrine and sources. A Chapter in the history of Platonism* (Phil. Antiqua, 9), Leiden, 1965.

R. T. WALLIS, *Neoplatonism,* Londres, 1972.

—, «Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism», comunicación leída en el *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism,* Oklahoma University, 18 al 21 de marzo de 1984 (publicación de las actas en preparación).

J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* (Philosophia Antiqua, 12), Leiden, 1964.

—, «Porphyrios und Numenios», en *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 12), Ginebra, 1966, págs. 35-83.

E. ZELLER, *Sócrates y los sofistas,* trad. del alemán de J. ROVIRA ARMENGOL, Buenos Aires, 1955.

—, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, 1923 = E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* [trad. E. POCAR], Parte III, Vol. IV.1, *I precursori del Neoplatonismo,* al cuidado de R. DEL RE, Florencia, 1979.

SOBRE EL BIEN

LIBRO PRIMERO

Fr. 1a (9a L.)

También expondré estas palabras sacadas del primer libro *So-* 411b
bre el Bien del mismo filósofo pitagórico, de Numenio, quiero decir:

Sobre este punto[1] una vez citados y explicados los tes- c
timonios de Platón, será necesario que nos transportemos hacia atrás y nos atemos estrechamente a las doctrinas de Pitágoras[2], pero que también apelemos a los pueblos que son tenidos en consideración, ofreciendo las iniciaciones, las enseñanzas y los fundamentos cultuales[3] (que llevan a cabo de acuerdo con Platón) de los brahmanes, judíos, magos y egipcios[4].

---

[1] O sea, el problema de Dios. Cf. H. CH. PUECH, «Numénius d'Apamée», pág. 27 y n. 7; FESTUGIÈRE, *RHT* I, pág. 19.

[2] Es decir, remontar la corriente de la tradición y atarse para comprenderla a sus orígenes, mediante el paso por sus eslabones firmes: Platón y antes Pitágoras. No debe olvidarse que Numenio considera a Platón discípulo de Pitágoras, cf. fr. 24.

[3] *Hídrysis*, fundación para el culto, bien sea un templo, estatua, etc.

[4] Numenio adopta una interpretación neopitagórica de Pitágoras que

Fr. 1b (9b L.)

Muy superior a Celso y notable por múltiples dotes, por estar muy bien provisto racionalmente y haber examinado muchas enseñanzas y reunido de una gran cantidad de informaciones las que le parecían verdaderas, es Numenio el Pitagórico, quien, al tratar en el primer libro de *Sobre el Bien* de los pueblos que conciben a Dios incorpóreo, coloca también entre ellos a los judíos, sin haber vacilado tampoco en hacer uso en su libro de palabras de profetas y de haberlas interpretado figuradamente[5].

Fr. 1c (32 L.)

Yo sé también, por otra parte, que Numenio el Pitagórico, comentador excelente de Platón y predicador de la doctrina de Pitágoras, en muchos lugares de sus libros hace referencia a las enseñanzas de Moisés y de los profetas y que con verosimilitud habla de ellos figuradamente, como en el que lleva por título *La abubilla*[6] y en los tratados

---

relaciona su formación con la sabiduría de Zoroastro el Mago y por aquí con la India, Persia y Caldea. Tampoco habría sido ajeno a las enseñanzas de egipcios y hebreos. Cf. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras,* 11-12 y JÁMBLICO, *Vita Pythagorica* II, IV y XXXIX. Ver en general FESTUGIÈRE, *RHT* I, págs. 19-44 y más específico, R. TURCAN, *Mithras Platonicus,* págs. 67 y ss.

[5] La expresión *tropologéō* aparece asimismo entre los libros apócrifos del Antiguo Testamento, *Carta de Aristeas,* 150. Otro ejemplo de interpretación alegórica de un texto religioso, en este caso cristiano, lo encontramos en Amelio, buen conocedor de Numenio, como sabemos, cf. H. DÖRRIE, en *Epéktasis,* págs. 75 y ss.

[6] *Ho épops.* Este pájaro insectívoro posee su leyenda, como el fénix. Posiblemente el título mismo de la obra sea alegórico debido al

Sobre los números y *Sobre el lugar.* Y en el libro tercero *Sobre el Bien...* (continúa en el Fr. 10a = 19 L.).

Fr. 2 (11 L.)

También Numenio en otra ocasión en los libros *Sobre el Bien,* p. 156
interpreta así el pensamiento de Platón:

Nos es posible extraer los significados de los cuerpos a partir de sus semejantes, así como de los indicios de los objetos que están en nuestra presencia. Al Bien, en cambio, no hay medio alguno de comprenderlo, ni a partir de algún objeto presente ni de ningún ser perceptible semejante. Habrá, pues, que actuar en sentido contrario. Igual que una persona que, instalada sobre un mirador[7], otea con agudeza y de un solo golpe de vista, ve una barca de un pescador solitario, sola, aislada, llevada por las olas, del mismo modo es necesario que uno, apartándose bien lejos de lo sensible, dialogue solo con el Bien solo[8]; allí no hay hombre ni ningún otro viviente, ni cuerpo grande

---

cambio profundo que este ave sufre en la primavera. Cf. Leemans, *Numenio...,* págs. 159-160.

[7] *Hē skopḗ.* La imagen del observatorio elevado o atalaya también la recuerda Plotino cuando el alma despierta la facultad que intuye lo inteligible, cf. *En.* IV, 4 (28), 5, 10. Festugière, *RHT,* IV, pág. 111, n. 1 y pág. 129 y n. 3, aporta otro paralelo de Máximo de Tiro.

[8] El Bien es «único y aislado *(mónos kaì ḗremos)*», como la barca que a modo de símil se trae a la mente (ver asimismo fr. 20: «primero y solo»). Siendo, por lo tanto «solo», rechaza todo lo sensible y corpóreo y el conocimiento por medio de intermediarios. Plotino puede haberle seguido en sus primeras clases, pero su interpretación sobre la base del *Filebo* 63b y teniendo en cuenta la primera hipótesis sobre el uno del *Parménides* adquiere un rigor propio. Ver los artículos de E. Peterson y E. R. Dodds indicados en bibliografía.

p. 158 ni pequeño, sino cierta divina soledad indecible y sencillamente indescriptible, allí tiene morada el Bien, entretenimientos y fiestas y, él mismo, en paz y bienaventuranza, el Pacífico, el Soberano, reside siendo llevado alegremente sobre la esencia[9]. Pero si alguno obstinándose en las cosas sensibles se imagina que es alguien que vuela hacia el Bien y después, al vivir voluptuosamente, cree que lo alcanzó, se engaña totalmente. Porque para esto se necesita un método que no es fácil, sino que sobrepasa lo ordinario. Es lo mejor estar despreocupado por lo sensible, tener
2.5 un ardor juvenil por los saberes y contemplar los números, para, de este modo, llegar a poder dedicarse a un saber: qué es el ser[10].

Esto dice en el primer libro.

Fr. 3 (12 L.)

p. 819a Pero ¿qué es, pues, el ser? ¿Serán estos cuatro elementos, la tierra, el fuego y las otras dos naturalezas que hay
b entre ellos? ¿Serán, por consiguiente, estos seres en general o alguno de ellos singularmente?

— ¿Y cómo lo podrían ser ellos, que son tanto engendrados como versátiles, ya que es posible ver que se en-

---

[9] El pasaje trae a la memoria a Plotino, *En.* V, 5 (32), 3, 6, quien perfecciona el pensamiento sobre la base de *Rep.* 509b y *Parménides* 141e 9 ss.

[10] Se sobreentiende como procedimiento de aproximación al Bien el programa formativo diseñado por Platón en *Rep.* 540a-b. Estudio de los *mathḗmata,* armonía, astronomía, geometría y aritmética, que permiten ingresar en la dialéctica, el estudio propiamente dicho de la esfera del ser. Así lo entendieron también Nicómaco de Gerasa, Plotino y Porfirio.

gendran entre sí, se alteran y no subsisten ni como elementos ni como compuestos?

— De este modo ellos en tanto que son como un cuerpo no pueden ser el ser. Pero si bien ellos no lo son, ¿podría serlo acaso la materia?

— Sin embargo, también es totalmente imposible para ella (serlo) por su impotencia para permanecer estable, porque la materia es como un río de corriente rápida y tornadiza e indefinida e ilimitada en profundidad, anchura y longitud.

Fr. 4a (13 L.)

Y un poco más tarde agrega: 819c

De este modo la argumentación sostenida deja expresado que, si la materia es infinita, ella es indefinida, y que, si es indefinida, es irracional, y que, si es irracional, es incognoscible. Ahora bien, si es incognoscible, debe ser carente de orden, puesto que lo que está ordenado puede ser evidentemente fácil de conocer. Por otra parte lo desordenado no queda fijo, pero lo que no es fijo, no puede ser lo que es. Pero esto era precisamente lo que ya antes convenimos nosotros mismos: es algo ilícito atribuir todas estas notas al ser.

— Admítalo así todo el mundo con certidumbre, pero si no, al menos sea así para mí.

— Yo sostengo, pues, que la materia ni ella misma ni como cuerpo es lo que es.

— ¿Pues, qué? ¿Hay acaso en la naturaleza universal algo más allá de estas cosas? d

— Sí. Sostener esto no es nada complicado si, en primer lugar, al mismo tiempo que conversamos con nosotros

mismos, lo intentamos (demostrar); porque los cuerpos son naturalmente muertos y cadáveres y al estar siempre en movimiento y no permanecer en el mismo lugar ¿no habrán, por lo tanto, de necesitar de lo que los sostenga?

— Absolutamente.

— ¿Podrían permanecer, si algo de esto no les tocara en parte?

— Imposible.

— ¿Qué es, pues, lo que los conservará? Si esto fuese también un cuerpo me parece que éste, estando sometido
820a a disolución y desintegración, tendría también necesidad de un Zeus Salvador. Si, en cambio, esto debe escapar a la alteración de los cuerpos, para poder apartar la corrupción de estas mezclas y mantenerlas, me parece que no será otra cosa que únicamente lo incorpóreo, porque ésta sola entre todas las naturalezas permanece firme, estable y sin nada corporal. Por consiguiente, ni nace, ni crece, ni se mueve respecto de cualquier otro movimiento y por esto parece acertado decir que lo incorpóreo es superior [11].

---

[11] La referencia a la explicación sobre la materia puede haber seguido en el mismo libro primero *Sobre el Bien* a lo sostenido al final del fr. anterior. Los epítetos utilizados para caracterizar a la materia: *ápeiros, aóristos, álogos, ágnōstos, átaktos* y, finalmente, *ouch hestṓs* y en permanente movimiento, lo hacen por oposición al ser que es *hestṓs* (ver fr. 15) y en relación con la expresión *fluidus* del fr. 52 = *reôn* del fr. 11, 16, idea sugerida asimismo por la metáfora del «río de corriente rápida y tornadiza» del fr. 3. La terminología y su contenido conceptual son de ascendencia platónica y jenocratea, ver García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta,* pág. 114, n. 69.

Fr. 4b (L. Test. 29)

Pues bien, contra todos los que sostienen que el alma es un cuerpo, será suficiente una argumentación global, la de Amonio, p. 70
el maestro de Plotino, y la del pitagórico Numenio. Es ésta:

Puesto que por propia naturaleza los cuerpos son cambiantes, pueden desintegrarse y ser divisibles en partes hasta el infinito, no quedando en ellos nada inmutable, necesitan algo que los mantenga, los congregue, los comprima, por así decirlo, y los una sólidamente, a lo cual, precisamente, llamamos «alma». Por lo tanto, si el alma es un cuerpo de tal y cual manera, aunque sutilísimo, ¿qué, es, a su vez, lo que la sostiene a ella?, pues se ha mostrado que todo cuerpo necesita algo que lo sostenga y será así hasta el infinito, hasta que lleguemos a algo incorpóreo. Pero si se dijera, como los estoicos, que hay en los cuerpos cierto movimiento de tensión[12] que se desplaza simultáneamente hacia el interior y hacia el exterior, y que (p. 71 M)
el movimiento hacia el exterior es productor de magnitudes y cualidades, y el movimiento hacia el interior, de unidad y de esencia, es preciso preguntarles, dado que todo movimiento existe a partir de una potencia, cuál es esta potencia y en qué consiste. Por esto si esta potencia es igual a cierta materia, utilizaré una vez más los mismos argumentos, pero si no es materia, sino material (el material es diferente de la materia, puesto que se dice material a lo que participa de la materia), ¿qué es, entonces,

[12] Cf. *SVF* II, págs. 148-149. Sobre la tensión o movimiento básico del *pneûma* constituido por una orientación centrífuga y centrípeta que posibilita los diferentes estados de los seres, cf. M. POHLENZ, *La Stoa*, págs. 142-144.

lo que participa de la materia? ¿es también materia o es inmaterial? Si es materia ¿cómo es material sin ser materia? Pero si no es materia, es inmaterial por lo tanto; pero si es inmaterial, no es un cuerpo, porque todo cuerpo es material. Si dijéramos, empero, que los cuerpos son de tres dimensiones y que el alma, puesto que atraviesa todo el cuerpo, es también de tres dimensiones y que por este motivo también por completo un cuerpo, responderemos que todo cuerpo es de tres dimensiones, pero que no todo lo que tiene tres dimensiones es un cuerpo. Porque también la cantidad y la calidad, siendo en sí mismas incor- (p. 72 M) porales, están por accidente cuantitativamente determinadas en una masa. Del mismo modo, por consiguiente, lo carente de dimensión es propio del alma en sí misma; pero accidentalmente considerada en el ser en que reside (que tiene tres dimensiones), parece claro que posee tres dimensiones. Más aún, todo cuerpo es movido desde fuera o desde dentro. Si es movido desde el exterior, será inanimado, pero si desde el interior, será animado[13]. Pero si el alma es un cuerpo, si se mueve desde fuera es inanimada, pero si desde dentro, animada. Es, empero, un absurdo decir que el alma es tanto lo animado como lo inanimado, y que, por lo tanto, el alma no es un cuerpo. Además, el alma si es alimentada se alimenta de lo incorpóreo, porque la nutren los saberes[14]; pero ningún cuerpo es alimentado por algo incorpóreo, por lo tanto, el alma no es un cuerpo (tal era la deducción de Jenócrates[15]);

---

[13] Cf. *Fedro* 245e5-7.

[14] Para los saberes como alimento cf. *Fedón* 84a7-8 y *Fedro* 247d; 248b-c.

[15] Cf. el fr. 66 de Heinze integrado por este pasaje y TERTULIANO, *De anima* 6. El fr. 67 confirma la idea. Ver HEINZE, *Xenokrates,* págs. 186-187.

pero si no se alimenta y todo cuerpo de viviente se alimenta, el alma no es un cuerpo.

LIBRO SEGUNDO

Fr. 5 (14 L.)

Pues bien, un número respetable de personas se han detenido p. 100
en el estudio de este tema. Para mí en este momento es suficiente exponer las palabras del ilustre varón Numenio el Pitagórico, las que desarrolla aproximadamente así en el libro segundo *Sobre el Bien:*

¡Adelante, pues!, subamos hacia el ser lo más cerca que p. 102
podamos y digamos: el ser no era en cierta ocasión ni llegará a ser en alguna otra, sino que es siempre en un tiempo determinado y el único que está firme. Por lo tanto, si alguien quiere llamar a este tiempo constante «eternidad»[16] yo también estoy de acuerdo. En cuanto al tiempo pasado es necesario que pensemos que, ya desvanecido, ha huido y escapado secretamente hacia el no ser. Por el contrario, el futuro todavía no es, pero se anuncia como algo que llegará a la existencia. No es, pues, correcto al menos considerar bajo un modo único que el ser no es, o que no es más o que todavía no es, porque dicho esto así origina por lo menos una grave dificultad en el razonamiento, que lo mismo simultáneamente sea y no sea.

— Pero si es así, difícilmente podría existir algo diferente, puesto que el ser mismo, en tanto que no es, será el ser en sí.

---

[16] *Aiṓn.* La reflexión se desarrolla sobre la base del *Timeo* 37e3-38b2, pasaje citado poco antes por Eusebio.

— Por consiguiente, el ser es eterno y siempre estable, inmutable e idéntico. No ha nacido ni perecido; tampoco ha aumentado, y disminuido; ni se ha transformado todavía en más o menos. Además no se moverá localmente de ningún modo, porque tampoco le es lícito moverse, ni hacia atrás ni hacia adelante, ni nunca hacia arriba ni hacia abajo, ni jamás el ser correrá hacia derecha ni izquierda,
p. 104 ni en ninguna oportunidad se moverá en torno a su centro. Por el contrario, se mantendrá mejor firme, fijo y quedará estable permaneciendo siempre bajo el mismo modo e idéntico a sí mismo.

Fr. 6 (15 L.)

Y a continuación agrega después de otras consideraciones:

Por lo tanto esto es todo cuanto me ha parecido decir a modo de prólogo. Pero ya no aparentaré más ni diré que ignoro el nombre de lo incorpóreo, porque ahora ya parece que es más atrayente hablar que callar. Digo, pues, que su nombre es lo que se buscaba desde hace mucho tiempo. Pero que nadie se ría, si digo que el nombre de lo incorpóreo es «esencia» y «ser»[17]. La causa del nombre de «ser» obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro. También Platón ha dicho en el *Crátilo* que los nombres son simples agregados a semejanza de las cosas[18]. Por lo tanto, quede firme y admitido que el ser es incorpóreo.

[17] Cf. PLOTINO, *En.* V, 5 (32), 5, 14.

[18] Cf. *Crátilo* 430a10; 431d2-3 y 439a1-4.

Fr. 7 (16 L.)

Después agrega líneas más abajo:

He dicho que el ser es incorpóreo, y que es lo inteligible. Lo dicho, pues, en cuanto me es posible recordar, versaba sobre esto. Pero quiero calmar con buenas palabras al que busque un texto añadiendo lo siguiente: si estas palabras no están de acuerdo con las enseñanzas de 9.5
Platón, al menos hay que considerarlas de un hombre tan grande y valioso como Pitágoras[19]. De cualquier modo Platón dice (tratemos de recordar cómo se expresa): «¿Qué es lo que es siempre y lo que no tiene nacimiento? ¿Y qué es lo que se genera, y nunca es lo que es? Lo uno es lo comprendido por la inteligencia auxiliada por el razonamiento, lo otro lo captado por la opinión mediante la sensación irracional, lo que nace y muere, pero jamás es lo 106 10.5
que realmente es»[20]. Porque había preguntado «qué es el ser», definiéndolo sin ambigüedades como inengendrado. Efectivamente, negaba que el ser tenga nacimiento, porque cambiaría, y lo que cambia no es eterno.

Fr. 8 (17 L.)

Más adelante dice:

Por consiguiente si el ser es absolutamente y por doquier eterno e inamovible y de ningún modo y en ningún lugar sale de sí, al contrario, permanece idéntico y se mantiene igualmente fijo, él es, sin duda, lo que puede ser

[19] Cf. fr. 24.

[20] Cf. *Timeo* 27d6-28a4. La cita es casi literal.

«comprendido por la inteligencia auxiliada por el razona-
12.5 miento»[21]. Pero si el cuerpo fluye y es llevado por el cambio directamente, se escapa furtivamente y no es. Por esto, ¿no sería una aberración colosal que no fuese indefinido, captado por la sola opinión y, como dice Platón: «lo que nace y muere, pero jamás es lo que realmente es»[22]?

Numenio, por lo tanto, dice estas cosas al interpretar y poner en claro a un tiempo las doctrinas de Platón y las mucho más antiguas de Moisés. Es razonable por lo tanto, atribuirle aquella frase por la que se hizo famoso y se le recuerda:
14.5 «¿Qué, pues, es Platón, sino un Moisés que habla la lengua ática?»[23].

LIBRO TERCERO

Fr. 9 (18 L.)

411d Y en el libro III él mismo recuerda a Moisés al decir lo siguiente:

Después vienen Jannés y Jambrés, escribas egipcios a quienes se consideraba que eran hombres muy expertos en magia cuando los judíos fueron expulsados de Egipto[24]. De cualquier modo, en el tiempo en que guiaba a los ju-

---

[21] Cf. *Timeo* 28a3. Pasaje aludido en el fr. anterior.

[22] Cf. *Timeo* 28a4, mencionado igualmente en fr. 7.

[23] Ver igualmente CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, 22 *in fine* y EUSEBIO, *Praep. Evang.* IX, 6, 9.

[24] Cf. *II Epístola a Timoteo* 3, 8. Sobre la leyenda bíblica ver *Éxodo* 7, 11-13, 22.

díos Museo[25], varón que llegó a ser el más apto para rogar a Dios, fueron aquellos a quienes el pueblo egipcio consideró dignos de enfrentársele y, en efecto, se mostraron capaces de deshacer las más severas de las calamidades que Museo conducía contra Egipto[26].

De este modo Numenio testimonia los prodigios extraordina- 412a
rios realizados por Moisés y cómo fue amado por Dios.

Fr. 10a (19 L.)

En el libro tercero de *Sobre el Bien* cuenta también un relato sobre Jesús sin decir su nombre, y habla figuradamente de aquél; si lo lleva a cabo con éxito o desacierto, a su debido tiempo se dirá. Cuenta también la historia de Moisés, Jannés y Jambréas[27].

Fr. 10b (ver fr. 52)

LIBRO CUARTO O QUINTO

Fr. 11 (20 L.)

Cuando Numenio defiende las enseñanzas de Platón en sus libros *Sobre el Bien* expone también las suyas sobre la causa segunda al decir:

---

25 Es decir, Moisés asimilado al legendario maestro de Orfeo. Cf. J. JEREMIAS, «Moyses», en *ThWzNT*.

26 O sea, las plagas (cf. *Éx*. caps. 7-11).

27 Cf. fr. 9.

Es necesario que quien quiera entender acerca del primero y segundo Dios, distinga previamente cada cosa en su puesto y su rango y, después, cuando ya le parezca que están en orden, entonces igualmente debe comenzar a hablar con orden, y no ciegamente, o, como dice el proverbio, al que prende el fuego prematuramente antes de que el botín haya aparecido, el tesoro se (le) transforma en cenizas[28]. No caigamos en este error. Comencemos después de invocar a Dios para que, siendo intérprete de sí mismo, manifieste por su palabra un tesoro de pensamien-
p. 138 tos. Ahora hay que orar, ahora se debe distinguir[29]. El Dios Primero que es en sí mismo simple, porque concentrado totalmente en sí nunca puede ser divisible; por el contrario, el Dios segundo y tercero es uno[30], pero asociado a la materia, que es una díada[31], puede unificarla, *pero es escindido por ella, que tiene disposición propensa* a desear y que fluye[32]. Por consiguiente, sin estar al lado

---

28 Versión diversa de las ofrecidas hasta ahora. Interpretamos sencillamente que la forma media *háptomai* significa en el contexto «encender», «prender fuego» y *tà prôta,* en consecuencia, por extensión «botín». Ver *LSJ, s. v., háptō* B.I y *prṓteros* B.II.1 (en relación con *áthlon).*

29 Cf. *Timeo* 27c, 48d y Plotino, *En.* V, 8 (31), 9, 13 con nuestro *Plotino y la Gnosis,* pág. 134, n. 54.

30 Contra Festugière y Des Places, la unidad dual del Dios segundo es diferente del contenido del Oráculo Caldeo 8 (cf. pág. 56).

31 Numenio, adepto de la tradición platónico-pitagorizante, llama a la materia o sustrato díada (ver asimismo fr. 52: *infinita dyas),* cf. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta,* págs. 92-98 y 100-105, con n. 188.

32 Sobre *reoûsa,* cf. frs. 3, 10 y 4a. El término que también designa a la materia se encuentra entre los estoicos *(SVF* II, págs. 111-112) y equivale a *aénaon,* utilizado con idéntico sentido por Jenócrates (Heinze, fr. 28). El vocablo relacionado con el movimiento de los seres se

de lo inteligible (ya que estaría en sí mismo), porque mira a la materia, al preocuparse de ella se olvida de sí mismo. Entra también en contacto con lo sensible y lo llena de cuidados y eleva hasta su propia disposición, puesto que se ha extendido hacia la materia[33].

Fr. 12 (21 L.)

Y después de otras cosas dice:

En efecto, si tampoco es necesario que el Primero cree, debe igualmente considerarse que el Primer Dios es Padre del Dios demiurgo. Por lo tanto, investigando sobre la naturaleza creadora y diciendo que el que existe con anterioridad tendría que producir de manera extraordinaria, podemos entrar de un modo apropiado en materia; pero si no se habla del demiurgo, sino que investigamos al Primero, declaro impíos estos dichos y démoslos por no expre- 6.5
sados; me propongo, empero, buscar el discurso para tratar de asirlo, abordándolo desde otro lado. No obstante, antes de la captura del tema, admitamos entre nosotros un punto, que no entra en discusión: que el Dios primero es inactivo respecto de toda obra y es rey[34] y que el dios 8.5

encuentra ya en PLATÓN, *Leyes* 966e y es posible que Jenócrates haya inaugurado el platonismo-pitagorizante dualista que Numenio representa categóricamente.

[33] Cf. *Timeo* 42e5-6. El demiurgo está simultáneamente en sí mismo como obrero y en el mundo como testimonio de su acción, cf. KRÄMER, *Der Ursprung...*, págs. 84-85.

[34] *érgōn... kaí basiléā*, o sea, no se mezcla con el plan ni la acción, para lo que tiene al demiurgo, pero gobierna a distancia a sus súbditos por medio de colaboradores. Ver PLOTINO, *En.* V, 5 (32), 3 y fr. 24.

demiúrgico gobierna yendo a través del universo[35]. A través de éste es también nuestra travesía, cuando el intelecto desciende a través de las esferas a todos los que están dispuestos a participar. Por lo tanto, cuando el dios mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros, sucede que entonces
p. 140 los cuerpos viven y son animados al unirse con sus combates a distancia[36]; mas si el Dios se vuelve hacia su ob-
10.5 servatorio, éstos se extinguen, mientras que el intelecto subsiste gozando una vida bienaventurada[37].

Fr. 13 (22 L.)

Oye cómo Numenio habla de lo divino refiriéndose a la segunda causa:

Así como hay una proporción entre quien cultiva y quien
p. 142 planta, ciertamente la misma relación existe entre el Primer Dios y el Demiurgo[38]. El que es siembra la simiente de toda alma en la totalidad que participa de Él[39]; el legisla-

[35] O sea manifestándose en el movimiento ordenado de las estrellas y planetas y en la caída y ascenso de las almas. Cf. *Fedro* 246e5 y fr. 60.

[36] *Toîs akrobolismoîs*. Observando la imagen bélica de la estrategia, que revela la correspondencia entre los planes del estratega superior y lo que sucede en el cosmos, pese a los asedios de la materia. Cf. asimismo H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, pág. 56, n. 4.

[37] Se trata de la existencia intelectual a la que no llega la materia, observatorio *(periopḗ,* recuérdese en el fr. 2, *skopḗ)* desde donde domina lo anímico y corporal.

[38] La analogía se establece entre el dueño del campo (inactivo) y el obrero (activo), equivalentes al Dios primero y al demiurgo, respectivamente.

[39] El Dios primero como *ho ṓn* es una reminiscencia de *Éxodo* 3, 14 *(Sab.* 13, 16), frente al habitual *tò ón.* El vocabulario de Filón puede

dor[40] planta, distribuye y trasplanta en cada uno de nosotros las que previamente han sido sembradas desde Allí[41]. 14.5

Fr. 14 (23 L.)

Y en otra ocasión dice lo siguiente sobre cómo la segunda causa existe a partir de la Primera:

Todo lo que se da como don pasa de quien lo da a quien lo recibe (por ejemplo, servidores, propiedades, rica
vajilla o moneda), pero esto es perecedero y humano; las 15.5
cosas divinas[42], en cambio, son tales que, cuando son dadas pasan de allí arriba aquí abajo sin irse de allí, y estando aquí han aprovechado al destinatario sin haber perjudicado al que las da, y le han sido útiles también para recordarle lo que sabía[43]. Y este bello tesoro es la ciencia bella, de la que el receptor se ha beneficiado, sin que el que la da la haya perdido. Del mismo modo que es posible ver que una lámpara encendida tiene su luz de otra lámpara diferente, y no se la ha quitado a la primera, si-
no que su combustible se ha inflamado con el fuego de 16.5
aquélla. Lo mismo sucede con el patrimonio de la ciencia: dada y recibida permanece en el donante y coexiste la mis-

---

haber sido decisivo para Numenio. Cf. J. WHITTAKER, *Phoenix,* 32 (1978), 144-154.

40 Por consiguiente, el Dios primero coloca el principio o arquetipo de cada alma particular en su pensamiento, la totalidad de las esencias o segundo Dios, el que piensa, y como agente o legislador las coloca en el cosmos y repite esta acción mediante la transmigración (transplanta = *metaphyteúei).*

41 *Ekeîthen,* se refiere al Primer Dios.

42 Cf. *Leyes* 631b-6-7.

43 Puede ser una alusión al *Fedro* 249b-c.

ma en el que la recibe[44]. La razón de esto, extranjero[45], no es humana: la esencia de la ciencia es la misma en el Dios que da y en mí y en ti que la recibimos. Por esto también Platón dijo que la sabiduría ha venido a los hombres por Prometeo junto con un fuego clarísimo[46].

Fr. 15 (24 L.)

p. 144 Y prosiguiendo dice también lo siguiente:

Tales son las vidas, la del Primero, y las del segundo Dios[47]. Es decir, que el primer Dios será el que está firme[48], y el Segundo, en cambio, el que se mueve. Por consiguiente el Primero tiene que ver con los inteligibles y el segundo con los inteligibles y sensibles[49]. No te extrañe esta afirmación, porque oirás algo todavía mucho más admirable. En efecto, frente al movimiento que pertenece al Segundo sostengo que el reposo que pertenece al Primero es un movimiento connatural[50], desde el cual se difunde

---

[44] Sobre la producción del efecto permaneciendo inalterable la causa, ley básica de la causalidad productora del neoplatonismo, cf. nuestro *Neoplatonismo y Vedânta*, págs. 79-80.

[45] Nueva ratificación del carácter dialogal del tratado *Sobre el Bien*, junto con frs. 4a y 5.

[46] Cf. *Filebo* 16c6-7.

[47] Sobre el tema de las diferentes formas de vida, cf., por ejemplo, PLOTINO, *En.* III, 8 (30), 4.

[48] *Hestṓs.* Cf. ya fr. 4a, n. 11. La expresión es utilizada por Filón para referirse a Dios, el que está firme, y también el justo para aproximarse a Él debe ser un *hestṓs,* doctrina deducida de *Gén.* 18, 22 y *Deut.*, 5, 31.

[49] Cf. frs. 11 y 12. Es la dualidad funcional del Dios segundo.

[50] *Kínēsis sýmphytos.* Cf. ARISTÓTELES, *Met.* 1072a26 y ALBINO, *Epítome* X, 2, similar, pero diferente de Numenio, puesto que este «mo-

el orden del mundo, su eterna permanencia y la salvación de todos los seres[51].

LIBRO QUINTO

Fr. 16 (25 L.)

En el libro quinto dice lo siguiente:

Si la esencia y la idea son algo inteligible, y se ha convenido que el Intelecto es más antiguo y es la causa de ésta[52], encontramos que sólo éste es el Bien. Porque, cier- 3.5
tamente, si el Dios demiurgo es el principio del devenir, es suficiente que el Bien lo sea de la esencia. La relación es la misma entre él y el Dios demiurgo, que es imitador del Bien, que entre el devenir, que es su imagen e imitación de la esencia[53]. Pero si el demiurgo del devenir es bueno, indudablemente también el demiurgo creador de la esencia será el Bien en sí, ya que para la esencia (el bien) es algo connatural. Porque el Segundo, que es doble, pro- duce por sí mismo la idea de sí y el universo, pues es 4.5

---

vimiento connatural» del Primero está por encima de la *ousía* (fr. 2). Se trata, en realidad, del conocimiento indistinto o potencial presente en los *Oráculos Caldeos* y entre los gnósticos. Cf. Intr. General, págs. 202-203.

[51] Cf. fr. 4a al final. La eternidad de lo incorpóreo mantiene la permanencia ininterrumpida del cosmos y su conservación *(sōtería)*. Cosmología visceralmente antiescatológica de acuerdo con la enseñanza helénica. Téngase presente a PLOTINO, *En.* V, 8 (31), 12 al final.

[52] Es la ratificación del fr. 15 y n. 50.

[53] La proporción es $\frac{\text{Bien}}{\text{Dios demiurgo}} = \frac{\text{esencia}}{\text{devenir}}$. Ver *Plotino y la Gnosis*, pág. 279, n. 13.

demiurgo; luego es enteramente contemplativo. Sintetizando, consideremos estos cuatro nombres como cuatro realidades: el Primer Dios, Bien en sí; su imitador, el demiurgo bueno; la esencia, una la del Primero, y otra la del Segundo; la imitación de esta última, el universo bello embellecido por su participación de lo Bello.

LIBRO SEXTO

Fr. 17 (26 L.)

Más adelante todavía, en el libro sexto añade lo siguiente:

Puesto que Platón sabía que entre los hombres sólo el demiurgo es conocido y que, por el contrario, el primer Intelecto, el que se llama ser en sí [54], es entre ellos totalmente ignorado, por esto habló igual que la persona que se expresara así: «Hombres, aquel que vosotros conjeturáis el Intelecto no es Primero, sino que anterior a él hay un Intelecto más antiguo y más divino» [55].

Fr. 18 (27 L.)

Y añade más adelante:

Un piloto que navega en algún lugar de alta mar, sentado en el banco de detrás del timón dirige la nave con las

---

[54] *Autoón,* igual al primer Intelecto (ver también fr. 20), al Bien (fr. 16) y al Viviente en sí de *Timeo* 39e (fr. 22).

[55] *Oráculos Caldeos,* fr. 7, cuya segunda parte cita literalmente Numenio, identificando su sentido con el demiurgo según *Timeo* 28c. Muchos lo confundirían con el Dios Primero. Ninguna alusión vemos al demiurgo gnóstico.

barras, pero sus ojos y su mente se extienden directamente
hacia el éter, hacia lo que está en las alturas, y la ruta
a seguir le viene desde arriba a través del cielo, mientras 24.5
que navega abajo en el mar. Del mismo modo el Demiur-
go, que ha enlazado armónicamente la materia, para que
no rechace sus lazos y se vaya a la deriva, queda firme
sobre ella, como sobre un navío en el mar. Dirige la ar-
monía, gobernando por las ideas, y mira, en vez de al p. 146 10
cielo, al Dios de lo alto que atrae sus ojos y recibe el
juicio de la contemplación, pero el impulso del deseo.

Fr. 19 (28 L.)

En el libro sexto añade también:

Pero quienes participan del Bien no participan de él más
que por el acto de pensar; es así como pueden alegrarse
del encuentro con el Bien, y no de otra manera. Y en
cuanto al acto de pensar, éste se da sólo con el Primero.
Por éste, por consiguiente, lo demás toma color[56] y se 6.5
hace bueno, y dudar de que esto sólo esté unido a Aquél
únicamente sería ya propio de un alma necia. Porque si
el Segundo es bueno no por sí mismo, sino por el Prime-
ro ¿cómo sería posible que aquel por cuya participación
este es bueno, no [sea] el Bien, sobre todo si el Segundo
participa de él como del Bien? Así, ciertamente, como lo
definió Platón apartir de un silogismo para las miradas 7.5
penetrantes: el Bien es el Uno[57].

---

[56] Lo Primero es fuente de todo bien (fr. 16) y modalidad óntica.

[57] La similitud aparente entre lo que aquí se dice y la controvertida frase del peripatético Aristóxeno («y finalmente lo Uno porque también es un bien», *Harmonica* II, 30-31), no debe permitir la confusión entre

Fr. 20 (29 L.)

E incluso dice a continuación:

Platón, sosteniendo este tipo de doctrinas, las ha expuesto de distinto modo según las diversas ocasiones. En efecto, en el *Timeo* ha escrito sobre el demiurgo en el sentido usual cuando dice: «era bueno», mientras que en la *República* ha llamado al Bien «idea del Bien», en la idea de que el Bien es la idea del demiurgo, el cual se nos re-
9.5 vela como bien por participación del Primero y Único. Porque, de igual modo que los hombres, bueyes y caballos son modelados según las ideas de hombre, buey y caballo, así también, lógicamente, puesto que el demiurgo es bueno por participación del Bien, el intelecto primero, al ser el
10.5 Bien en sí[58], debe ser la idea [del bien].

Fr. 21 (L. Test. 24)

Porque Numenio habiendo proclamado tres dioses llama al Primero «Padre», «Demiurgo» al segundo y al tercero «Producto»[59], ya que según él el mundo es el tercer Dios;

---

ambos textos. Numenio sostiene de acuerdo con el contenido del fr. que el Bien es único, lo que como remate de la realidad y del razonamiento lógicamente también demostró Platón (cf. *Banquete* 211c9 ss. con *kalón = agathón* y, recuérdese, fr. 16, línea final).

[58] Cf. *Timeo* 29e1; *Rep,* 508e3. Plotino rechaza la denominación de «idea» para el Bien, el Intelecto sí es «boniforme».

[59] *Poíēma.* La noticia de Proclo es correcta y no entra en fricción con el fr. 22 como lo quieren Festugière *(RHT,* IV, pág. 124) y Dillon *(The Middle Platonists,* págs. 366-367).

de esta manera su demiurgo es doble[60]; es el primer dios y el segundo, y lo creado es el tercero. Porque es mejor hablar así que decir —en su opinión con exageración y énfasis trágico[61]— «abuelo», «hijo» y «nieto». Ahora bien, quien habla así cuenta incorrectamente al Bien entre las causas mencionadas, ya que no es propio del Bien aparearse con nadie, ni ser en el orden segundo respecto de otro[62].

Fr. 22 (L. Test. 25)

Numenio asigna al Primero el puesto del «que es el viviente» y dice que piensa haciendo uso del segundo; coloca al segundo en el puesto del intelecto y dice que éste a su vez crea haciendo uso del tercero y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva[63].

---

60 Dentro del segundo Dios se discrimina distintamente la función intelectiva de la operativa, por eso es *dittós.*

61 *Prostragodôn,* ver fr. 35.

62 El no poder formar pareja ni poder ser segundo se debe a su caracterización de «Primero y Solo *(prôtos kaì mónos)*», cf. fr. 20. Ver PLOTINO, *En.* V, 5 (32), 4, 12, con innegable exactitud hipostática, y porque Numenio carece de una doctrina de las hipóstasis lo censura precisamente Proclo.

63 El Primero se sabe como «viviente en sí», o sea, «indistintamente». Cuando se conoce intelectualmente, es ya la mente del «viviente en sí», que discrimina los ejemplares. Y cuando piensa activamente también, para fabricar, es demiurgo.

SOBRE LOS SECRETOS DE PLATÓN

Fr. 23 (30 L.)

650c Esto dice Platón en el *Eutifrón.* Numenio aclara su sentido diciendo aproximadamente lo siguiente en el libro *Sobre los secretos de Platón:*

d Si Platón, cuando se propuso escribir sobre la doctrina de la religión de los atenienses (con la que estaba descontento y a la que censuraba por contener revueltas de unos dioses contra otros, incestos, fagocitaciones de los propios hijos, y por celebrar las venganzas de éstos contra sus padres y de hermanos contra hermanos y otros relatos semejantes) esgrimiendo todas estas historias, la hubiera censurado abiertamente, me parece que habría dado motivo a que los atenienses volvieran a llevar a cabo sus abusos
651a para condenarlo a muerte como a Sócrates; pero puesto que él hubiera preferido siempre decir la verdad a vivir, y veía cómo podía vivir y decirlo sin peligro, puso en el papel de los atenienses a Eutifrón, un sujeto charlatán, simple y que habla de lo divino toscamente como cualquier otro ateniense que teologizara, y ante él puso al mismo Sócrates con el estilo propio también con que habitualmente refutaba a cuantos entraban en relación con él[64].

[64] Este pasaje viene a continuación de la cita del *Eutifrón* 5e6-6c7. Lo expresado está en el libro sobre las enseñanzas secretas *(apórrēta)* de Platón. Nada sabemos sobre el escrito, acerca de su posible sentido cf. «Intr. General», pág. 198.

SOBRE EL DIVORCIO DE LOS ACADÉMICOS DE PLATÓN

Fr. 24 (L. 1)

Tal fue la sucesión de Platón. Pero si quieres conocer el mo- 727a
do de ser de quienes le han seguido, toma las palabras de Numenio el Pitagórico, que están en el libro primero de su *Sobre el divorcio de los académicos de Platón,* y lee:

Ahora bien, bajo Espeusipo, el sobrino de Platón, Jenó- b
crates, el sucesor de Espeusipo, y Polemón, quien recibió la escuela de Jenócrates, el carácter de las doctrinas se mantuvo siempre casi el mismo, porque al menos todavía no existía esta famosa «suspensión» [65] y cosas semejantes.
Pero en los demás puntos, eliminando a menudo algunos, c
y retorciendo otros, no han conservado la enseñanza primitiva. Partiendo de aquí a veces con rapidez, a veces lentamente, se distanciaban, por deliberación o ignorancia, e incluso por alguna otra causa que probablemente no estuviese exenta de ambición. No quiero decir nada ofensivo contra Jenócrates, sino que aspiro a decir algo más sobre

[65] Es decir, la *epochḗ* o suspensión del juicio introducida por Pirrón y equivalente a su abstención, cf. EUSEBIO, *Praep. Evang.* XIV, 18, 3.

Platón. Porque también me molesta que no hayan hecho todo lo posible por conservar íntegramente, en lo que se refiere a Platón, en toda doctrina y constantemente una total conformidad de opiniones. Y eso que Platón se merecía esto de ellos, porque, sin ser superior, no era, empero, me parece, inferior al gran Pitágoras, cuyos discípulos, con su fidelidad y veneración, han sido los causantes principales de que sea tenido en alto honor. Y esto los epicúreos no debían haberlo aprendido, y sin embargo, lo han aprendido, y por ello jamás y bajo ninguna circunstancia se los ha visto sostener opiniones contrarias a Epicuro y, por ser reconocidamente partícipes de la doctrina de un sabio, también ellos, lógicamente han gozado de tal título. Y desde hace largo tiempo se lo han apropiado los epicúreos posteriores, que nunca se han contradicho entre sí ni han contradicho a Epicuro en nada que fuese digno de hablar; por el contrario, para ellos se trata de una ilegalidad o incluso más de una impiedad y está también proscrita la introducción de novedades[66]. Por esto nadie
728a ni siquiera lo ha intentado y sus tesis descansan en una gran concordia gracias al acuerdo constante que existe mutuamente entre ellos. La escuela de Epicuro se asemeja a una república verdadera, que no está en lo más mínimo agitada por sediciones, al tener un solo pensamiento y una voluntad única, por la que han sido, son y serán probablemente, seguidores dóciles.

Las revueltas producidas por los estoicos, por el contrario, habiendo comenzado con sus cabezas, no concluyen nunca, ni ahora siquiera. Disfrutan con sus refutaciones malintencionadas y algunos de ellos mantienen todavía sus

---

66 Cf. P. Boyancé, *Epicure*, pág. 11 y García Gual, *Epicuro*, págs. 242 y ss.

posturas, pero otros ya las han cambiado. Sus fundado- b
res, pues, han sido semejantes a los oligarcas extremos, cuyas disensiones han originado en sus sucesores incontables críticas contra sus predecesores y son los responsables de los múltiples reproches que éstos se dirigen entre sí. Entre ellos hay rivalidad por ser más estoicos, sobre todo entre los que parecían detenerse más puntillosamente en los aspectos técnicos. Porque precisamente éstos, viéndose superados, estaban predispuestos a criticar a los otros con espíritu intrigante y con sus puerilidades. Esto mismo su-
cedió a los discípulos de Sócrates, que extraían (de él) doc- c
trinas diferentes. De un lado Aristipo, de otro Antístenes y de otro los megáricos, los erétricos o algunos otros, si era posible, además de aquéllos[67]. Pero el motivo fue que en tanto que Sócrates establecía tres dioses y filosofaba sobre ellos de acuerdo con la manera de ser que conviene a cada uno[68], quienes lo oían no lo sabían y creían que lo decía todo a la ventura y a partir del azar victorioso[69] que siempre está al alcance, una y otra vez, según sopla el viento.

Pero Platón, puesto que fue pitagórico[70] (sabía que Sócrates de ninguna otra fuente más que de aquélla podía haber dicho estas cosas y que había hablado con conoci-
miento de ellas), al igual que aquéllos enlazó los hechos d

---

[67] Sobre los socráticos menores cf. E. ZELLER, *Sócrates y los sofistas,* cap. IV y W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy,* III, Cambridge, 1969 (trad. española, *Historia de la filosofía griega,* III, Madrid, Gredos, 1988).

[68] Cf. fr. 2, fr. 12 e «Intr. General», págs. 198 s.

[69] O sea, «prevaleciente», como se dice de la opinión, el dictamen, etc.

[70] *Pythagorísas.* O más débilmente «siguió la doctrina de Pitágoras». Ver fr. 1, n. 2.

de manera insólita y alejada de lo evidente; empero diri-
giendo cada cosa según pensaba y disimulándola en el pun-
to medio entre lo que es claro y lo que no lo es, escribió
con seguridad. Mas él mismo fue el responsable de la re-
vuelta contra él y al mismo tiempo del tironeo de las opi-
niones, no por celo ni por malevolencia. Pero no quiero
expresar palabras injustas contra los varones más antiguos.
Informados sobre esto, debemos considerar que, igual que
desde el comienzo nos propusimos distinguir a Platón de
729a Aristóteles y de Zenón, así también nos proponemos ahora
distinguirlo de la Academia y, si nos ayuda un dios, po-
dremos verlo en este momento en sí mismo como un pi-
tagórico: actualmente, desgarrado con más frenesí que
Penteo[71], sufre en sus miembros, pero como totalidad
permanece aún en sí mismo, indemne a los cambios y
contracambios. Por consiguiente, como un hombre que se
mantiene en medio de Pitágoras y de Sócrates, relajando
la solemnidad de uno hasta hacerlo amable y elevando el
carácter ingenioso y bromista del otro desde la ironía a
b la dignidad y gravedad, y mezclando de esta suerte Pitá-
goras con Sócrates, se mostró más familiar que uno y más
grave que el otro[72].

Fr. 25 (2 L.)

729b Es suficiente sobre este tema, pues no he venido a discutir sobre él, ni tampoco mi búsqueda en este momento

---

[71] El dicho se encuentra con anterioridad en el mismo Eusebio, *Praep. Evang.* XI, 2, 2, en relación con Ático y, asimismo, en Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 13 in initio. Véase «Int. General», pág. 197.

[72] Sobre la historia de la Academia que seguirá, téngase en cuenta SEXTO EMPÍRICO *(Hypotyposis pyrronh.* I, 220) y cf. V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs,* págs. 93-99.

lo incluía, sino que era acerca de lo del comienzo, y me iré allí de donde me he alejado y me parece que debo volver para que no nos apartemos del buen camino. Arcesilao y Zenón fueron discípulos de Polemón y al final volveré a recordarlos. Recuerdo haber dicho que Zenón siguió las lecciones de Jenócrates y después de Polemón y que más tarde, junto a Crates, aprendió a vivir como un filósofo c cínico; pero ahora agreguemos que también participó de las enseñanzas de Estilpón y de las de Heráclito[73]. Efectivamente, cuando Arcesilao y Zenón después de haber sido condiscípulos junto a Polemón llegaron a ser rivales, tomaron además los siguientes aliados en su lucha: Zenón a Heráclito y a Estilpón, y al mismo tiempo a Crates: se tornó combatiente gracias a Estilpón, austero gracias a Heráclito y cínico gracias a Crates; Arcesilao, en cambio, tuvo por aliados a Teofrasto, al platónico Crántor y a Diodoro y, después, a Pirrón, siendo capaz de persuadir gracias a Crántor, sofista gracias a Diodoro y gracias a Pirrón llegó a ser versátil, descarado y nada. Por esto también se decía de él, a modo de canto, cierto verso paródico e insolente:

Platón por delante, Pirrón por detrás y en medio Diodoro[74].

---

[73] La sucesión académica, según Numenio, es la de Espeusipo, Jenócrates y Polemón, junto a éste aparecen como académicos prominentes, Crántor de Solos y Crates de Atenas, éste fue sucesor de Polemón en el 270 a. C. Maestros del estoico Zenón habrían sido, por consiguiente, dos Jefes Académicos, Crates el cínico, el megárico Estilpón y, a la distancia, Heráclito con su doctrina del logos.

[74] El verso se debe al estoico heterodoxo Aristón y parodia a la Quimera de *Ilíada* VI, 181.

Pero Timón dice también que se equipó habiendo adquirido de Menedemo la formación erística, puesto que afirma de él:

Teniendo de una parte bajo su pecho el plomo de Menedemo corrió hacia Pirrón, todo carnes, o hacia Diodoro[75].

730a Por lo tanto habiendo combinado las sutilezas de Diodoro, que era un dialéctico, y los razonamientos de Pirrón y su escepticismo, dispuso la elocuencia del discurso platónico como si fuese una charla necia y afirmaba y se contradecía e iba de aquí para allá, a la buena de Dios, inconstante y confuso, y al mismo tiempo astuto y temerario; sin saber nada, como él mismo decía, puesto que era un hombre cándido. Después se mostraba como si
b fuese semejante a los doctos, imaginándose fértil en recursos por efecto de la apariencia pura de sus palabras. Lo mismo que se ignoraba del homérico hijo de Tideo[76] en cuál de los dos campos estaba su lugar (si había partido formando parte de los troyanos o de los aqueos),
c igualmente desconocido quedaba Arcesilao. Porque nunca pudo tener una sola postura y decir lo mismo, ni pensaba que esto pudiera ser atributo de un hombre diestro. Por consiguiente se llamaba:

Sofista terrible y degollador de los inexpertos[77].

Porque, igual que las *Empusas,* encantaba y seducía con los simulacros de sus discursos[78], productos de la prepa-

---

[75] Menedemo de Eretria, dialéctico vigoroso y austero, en este sentido parece oponerse a Pirrón: *tò pân kréas,* «mollejas», sobrenombre que le impuso Timón por su blandura.

[76] Cf. *Ilíada* V, 85-86. La alusión es a Diomedes.

[77] Verso de un trágico anónimo.

[78] *Émpousai,* démones o espectros.

ración y del estudio y ni él mismo sabía nada ni se lo permitía saber a los demás. Espantaba y perturbaba y, llevándose la palma del sofisma y del fraude retórico, se alegraba con el insulto y se jactaba de modo asombroso por no saber qué es lo feo o lo bello, ni lo que es el bien o, el mal, y si uno u otro caía en la conciencia, aun habiendo afirmado esto, cambiaba de nuevo y lo daba la vuelta de más modos que los que había previsto. Cortándose, pues, como una hidra y cortado por sí mismo, era confusamente ambas cosas, puesto que también necesitaba irreflexivamente de ellas como una de otra, y sin embargo satisfacía a los oyentes, al ofrecer al mismo tiempo un bello rostro a los que corrían a oírle. Era, por lo tanto, agradabilísimo de oír y ver, ya que se habían acostumbrado a admitir sus discursos que provenían de un hermoso rostro y boca, junto con unos ojos que tampoco carecían de afabilidad. Empero no se deben simplemente escuchar estas cosas, sino que es necesario saber también cómo fue
desde el origen. En efecto, en sus años mozos se encontró 731a
con Teofrasto, varón tranquilo y provisto de cualidades para las cosas del amor; todavía en flor, logró, gracias a su belleza, tener por amante al académico Crántor, a quien se unió, y como por otra parte su naturaleza estaba dotada de atributos, se sirvió de esta facilidad, por su ambición; con ardor, participó de las elegantes habilidades de Diodoro, de carácter persuasivo, y frecuentó a Pirrón (el Pirrón lanzado desde Demócrito de no sé qué parte)[79],
y así equipado, desde entonces se mantuvo como pirronia- b
no, con excepción del nombre, en la aversión de todo. De cualquier modo los escépticos Mnaseas, Filomelo y Timón le llaman escéptico, como lo eran ellos también, puesto

[79] Demócrito sería un antecedente del escepticismo, según Numenio.

que él igualmente trastocaba lo verdadero, lo falso y lo probable.

Por lo tanto se le habría llamado pirrónico a causa de sus pirronismos y por respeto a su amante aceptó ser llamado también académico. Era, pues, pirroniano, salvo que sin nombre, pero de académico sólo tenía la denominación. Porque no confío en lo que dice Diocles de Cnido
c en las tituladas *Conversaciones*[80]. Según dice, cuando los discípulos de Teodoro y de Bión el sofista, apoyándose en los filósofos, no dudaron en refutarle por todos los medios, Arcesilao, para evitar dificultades y por temor (pues no tenía ninguna doctrina que mostrar), como la sepia arroja su tinta, arrojó ante sí la «suspensión del juicio». Lo dicho, pues, yo no lo creo. Sin embargo, los que partieron de allí, Arcesilao y Zenón, con protectores tales y con discursos en favor de ambos, olvidaron el principio del que habían partido, de Polemón, se distan-
d ciaron y, armándose a sí mismos,

chocaron sus escudos, sus picas y su furor de guerreros de armadura broncínea. Después de que los escudos abombados entran en contacto, un tumulto inmenso se levanta; el escudo se apoya contra el escudo; el casco contra el casco; el guerrero derriba al guerrero. Entonces gemido y
732a *clamor de triunfo se oyen al mismo tiempo y unos matan y otros son muertos*[81].

Hablo de los estoicos, porque los académicos no eran alcanzados por ellos, que ignoraban dónde era más fácil apresarlos. Pero una vez rota su base, eran atrapados, ya

---

[80] Se trataría de Dikaiocles de Cnido, ver DES PLACES (pág. 68, n. 12).

[81] Cf. *Ilíada* IV, 447-451 y 472.

que no tenían para combatir ni principio ni base de operaciones. El punto de partida era demostrar a los demás que no hablaban como platónicos. Pero si el menor cambio los amputaba de la definición de la «representación comprensiva»[82], carecían de base de operación[83]. No considero oportuno ahora explicarme, volveré sobre ello cuando llegue el tema preciso. Por lo tanto, habiéndose distanciado, unos y otros se arrojaban golpes públicamente, no b
los dos, sino Arcesilao a Zenón. Zenón, efectivamente, conservaba en la refriega cierta seriedad y gravedad, aunque no era mejor que el orador Cefisodoro. Porque este Cefisodoro vio a su maestro Isócrates atacado por Aristóteles, al que ni conocía ni había tratado, y supuso que por su respeto a la herencia ilustre de Platón era posible que filosofara platónicamente: polemizó, pues, con Aris- c
tóteles, y atacó a Platón comenzando a impugnar a partir de las ideas y concluyendo con lo demás, de lo que nada sabía, y conjeturando lo que pensaba sobre ellas de acuerdo con lo que se decía. Sólo que Cefisodoro con este procedimiento al no combatir contra el que polemizaba, combatía aquel contra el que no quería polemizar. Zenón también, puesto que se separaba de Arcesilao, si no hubiera polemizado contra Platón, habría filosofado sin duda —a mi juicio— con bastante dignidad, a causa de su disposición pacífica. Pero si polemizaba, aunque probable-

---

[82] La *katalēptikḗ phantasía* o impresión sensible debidamente justificada, una vez que el logos ha dado su consentimiento. Este tipo de percepción representa el criterio de verdad objetivo para el estoico. Cf. *SVF* II, pág. 24 y ver POHLENZ, *La Stoa* I, págs. 110-117.

[83] *Aphormḗ,* juego de palabras tomando por base el significado general del término como base de sustentación, recursos, etc., y el significado técnico estoico de «rechazo», por oposición a *hormḗ,* movimiento de aceptación. Cf. *SVF,* III, págs. 28-29.

d mente no ignoraba las enseñanzas de Arcesilao, sí ignoraba en cambio las de Platón, como se deduce de lo que ha escrito contra él, hizo también él lo contrario, golpeando a quien no conocía y tratando groseramente, del modo más irreverente y vergonzoso, a quien no debía, y esto con una malignidad mayor de la que conviene a un cínico. Además ha mostrado que se apartó de Arcesilao por orgullo. Porque, ciertamente, por ignorancia de las doctrinas de éste, o por el temor de los estoicos a

las enormes fauces de la amarga batalla[84],

se dió la vuelta al otro lado, hacia Platón. Pero alguna vez volveré a hablar de las fantasías malvadas e irreveren-
733a tes dichas por Zenón contra Platón, si hago un descanso para filosofar, aunque esperemos que nunca tenga descanso semejante para esta tarea si no va acompañado de diversión. Por consiguiente, viendo Arcesilao que Zenón se ofrecía como un rival y competidor, comenzó a demoler los discursos que profería sin titubear en absoluto. Sobre los otros puntos contra los que combatió, nada tengo que
b decir y, si tuviera que mencionarlos, no sería ahora. Viendo que en Atenas la doctrina que Zenón encontró el primero, la «representación comprensiva», tenía buena fama, tanto en sí misma como en el nombre, empleó todo tipo de artimaña contra ella. Su adversario, encontrándose en situación de inferioridad y guardando calma, puesto que no podía ofenderse, abandonó a Arcesilao, aunque tenía muchas cosas que decir, pero no quiso, acaso por preferir una modalidad diferente. Se puso a pelear contra la sombra de Platón, que ya no vivía, y desde lo alto de su carro perturbó con sus gritos a toda la procesión, diciendo

84 Cf. *Ilíada* X, 8.

que Platón no se podía defender y que a ningún otro le
interesaría defenderlo, y que si lo hiciera Arcesilao, él ga-
naría, pensaba, tras haberse separado de éste. Sabía que
también Agatocles de Siracusa había echado mano de esta c
razón capciosa contra los cartagineses[85]. Los estoicos con-
descendían perplejos, porque «su musa no estaba entonces
gustosa de disertar ni era operaria» de las Gracias[86]; por
ello Arcesilao, tanto hostigándolos por todas partes, como
interceptándolos o haciéndoles caer con una zancadilla, los
aturdía y llegaba a persuadirlos. Por esto precisamente
vencía a quienes contradecía, al hablar los paralizaba, y
para los hombres de entonces era una demostración sufi- d
ciente, de modo que ningún dicho, sentimiento ni acción
podrían ser considerados como algo poco importante ni
inútil, o lo contrario, si no se estaba de acuerdo con Ar-
cesilao de Pitane; pero para él, en verdad, nada le parecía
bien ni mejor que las palabrillas insignificantes y los es-
pantajos.

Fr. 26 (L. 3)

Sobre Lacides quiero relatar algo divertido. Lacides era 734a
bastante mezquino y en cierto modo el administrador pro-
verbial que goza de buena reputación para la mayoría de
la gente, y él mismo abría su despensa y la cerraba. Del b
mismo modo elegía lo que necesitaba y realizaba todas las
demás cosas con su trabajo personal. No es que alabara

---

[85] Alusión al tirano de Siracusa que al invadir por diversión a Cartago, salvó a su ciudad. Cf. DIODORO SÍCULO, *Hist.* XX, 3.

[86] Cf. PÍNDARO, *Ístmicas* 2, 6.

la *autarcía*[87] ni que, por otra parte, estuviera necesitado
o con escasez de esclavos, no —tenía buen número de
ellos—. Es fácil imaginar el motivo. Contaré la divertida
anécdota prometida. Como él era su mismo intendente,
no consideraba necesario pasear con la llave encima, sino
c que una vez cerrada la despensa ponía la llave en un escri-
torio cóncavo, lo sellaba con un anillo que luego hacía
rodar a través de la cerradura para que cayera en el in-
terior de la pieza. De este modo más tarde, una vez de
vuelta, podría abrir con la llave y recuperar el anillo e
igualmente cerrar de nuevo, después de sellar y a continua-
ción arrojar de nuevo detrás de él el anillo en el interior
a través de la cerradura. Pues bien, los esclavos se perca-
taron de este ardid, y cuando Lacides salía para un paseo
o por algún otro motivo, abrían y enseguida, consumidos
por el deseo, comían, bebían y tomaban otras mercancías
para sí, repitiendo cíclicamente la operación de cerrar, se-
llar y echar el anillo a través de la cerradura dentro del
d mueble, burlándose así de Lacides. Éste, pues, que había
dejado llenas las vasijas, las encontraba vacías y quedaba
perplejo por el hecho, pero como había oído que en la
escuela de Arcesilao se filosofaba sobre la «incomprensibi-
lidad», pensaba que esto mismo le sucedía a su despensa.
Y al punto, filosofando, comenzó a decir en casa de Ar-
cesilao que ninguna sensación visual ni auditiva es evidente
ni sana[88]. En cierta ocasión, trajo a su casa a uno de sus
familiares y sostuvo frente a él que la «suspensión del
juicio», podía ser sobrenatural y dijo: «Esto puedo expo-

[87] La noción ocupa el centro de las reflexiones éticas desde Sócrates en adelante. Es sinónimo de autosuficiencia. Cf. G. Kittel, «autárkeia», *TWzNT,* I, 466.

[88] La «incomprensibilidad» es la *akatalepsía* por oposición a la *katalēptikḗ phantasía.* Ver n. 82.

nértelo como algo irrefutable, porque yo mismo lo he ex-
perimentado en mi persona y no es algo que haya compro-
bado en ajeno». Después comenzó a narrarle el cambio 735a
total que había acaecido en su despensa. «¿Qué —dijo—
podría decir ahora Zenón ante una incomprensibilidad tan
totalmente manifiesta como la que en estas circunstancias
me ha acontecido? Porque yo lo he cerrado con mis pro-
pias manos, yo mismo lo he sellado y yo mismo he lanza-
do el anillo en el interior, pero al volver cuando abro veo
el anillo dentro, pero no lo demás. ¿Cómo no tendré con
justicia que dudar de los hechos empíricos? Porque tam- b
poco diré, agregaba, que alguien haya venido a robar estas
cosas, puesto que el anillo se encontraba adentro». Y el
individuo que escuchaba, puesto que era un insolente, des-
pués de esperar que se desarrollara lo que debía escuchar,
dominándose también previamente no sin dificultad, rom-
pió en una carcajada y todavía chanceando y riendo a
carcajadas convenció al mismo tiempo a Lacides de su
error. Por lo tanto a partir de ese momento Lacides no
arrojó ya más el anillo al interior de la despensa, ni tam-
poco hizo más uso de su incomprensibilidad y, por el
contrario, encontraba lo que había dejado; o sea, que ha-
bía filosofado en vano.

Sin embargo los esclavos, que eran unos pícaros y que
no se dejaban atrapar con una mano, como aquellos Ge- c
tas y Dacios de la comedia con lenguas locuaces por la
garrulería de su Dacia[89], puesto que habían oído los sofis-
mas de los estoicos, y estaban diversamente instruidos,
fueron enseguida directos al golpe de audacia, rompieron

[89] El proverbio «no asible con una mano» está ya en PLATÓN, *Sofista* 266a7. Los esclavos son unos pícaros, tan escurridizos y tramposos como sus equivalentes escitas que aparecen en las comedias.

el sello de Lacides y lo sustituyen unas veces por otro y otras no, porque piensan que le será «incomprensible» tanto de un modo como de otro. Lacides cuando entra, mira. Al ver el escritorio sin sello o sellado, pero con un sello diferente, se impacienta; al afirmar ellos que está sellado y que ven su sello, él discutía y demostraba. Los esclavos son convencidos por su demostración, aunque sostienen que si el sello no está presente, probablemente fue él quien se olvidó y no selló, y Lacides sostiene que recuerda haber sellado y lo demuestra y da vueltas con el argumento y se indigna contra ellos, creyéndose burlado y, por añadidura, jura. Los esclavos responden a los ataques de Lacides y ellos mismos se creían burlados por él: Lacides, siendo un sabio, se había inclinado a estar sin
736a opinión y por tanto también sin recuerdo; porque un recuerdo es una opinión, o al menos eso decían haber oído hace poco junto a sus amigos. Como él daba vueltas a sus razonamientos contra ellos y no hablaba como un académico, van a frecuentar a alguno de los estoicos para aprender lo que debían decir y desde ese momento comenzaban a dar sofisma contra sofisma, y en lo que se refiere a fraudes académicos eran rivales. Si Lacides impugnaba estoicamente, entonces los esclavos destruían sus acusaciones en virtud de la incomprensibilidad y no sin algunas burlas[90]. Por lo tanto allí todo eran acusaciones, argu-
b mentos y contraargumentos y nada quedaba en medio, ni vasija ni el contenido de la vasija, ni tampoco ningún otro objeto de cuanto forma parte del menaje de una casa. Lacides entretanto también estaba vacilante viendo que el apoyo que daba a sus doctrinas no era provechoso y

[90] *Tōthasmós,* ver Aristóteles, *Política* 1336b17. Estas burlas serían subidas de tono.

que si no refutaba a los adversarios arruinaría todo lo que estimaba; caído en la impotencia llamaba a grandes gritos a sus vecinos y a los dioses y a los ¡Ah!, ¡Ah! y ¡Ay!, ¡Ay! y los ¡«por los dioses»! y ¡«por las diosas»! y demás expresiones que sin artificio lanza la fe cuando c
ha caído en incertidumbre, todo esto lo decía al mismo tiempo con fuerte voz y con sinceridad. Pero finalmente ante esta lucha contradictoria sobre su casa, se puso afirmativamente a hacer el estoico con sus esclavos, pero como los esclavos sostenían las doctrinas académicas, finalmente, para concluir el asunto, puso al lado de la despensa, a un amigo como guardián. Y como (ahora) no sucedía nada, mirando con desconfianza hasta dónde llegaba su sabiduría, confesó: «una cosa, esclavos, dijo, es lo que se nos enseña en las escuelas, pero otra diferente es lo que vivimos».

Lo dicho es suficiente sobre Lacides. Tuvo muchos dis- d
cípulos, entre los que se destacó Aristipo de Cirene; pero de entre todos sus discípulos próximos recibió la dirección de la escuela Evandro y sus sucesores. Después de éstos Carnéades heredó la escuela y fundó la tercera Academia. Orientó, pues, a los dicursos igual que Arcesilao, porque también él cultivaba el ataque contra todos y mudaba todos los argumentos de los demás. En la única doctrina en la que se separó de él fue en la de la «suspensión del juicio», pues sostenía que era imposible que un hombre pudiera suspender el juicio sobre todas las cosas. Hay una diferencia entre incierto e incomprensible, y si todo fuese incomprensible, todo no podría ser incierto[91]. Participó

[91] *Ádēlos* (incierto), *akatálēptos* (incomprensible). La duda metódica de Crisipo debe extenderse hasta afirmar universalmente la incomprensibilidad de toda representación, pero al mismo tiempo es posible, me-

737a también de las doctrinas estoicas, levantó contra ellas erísticamente, considerando la apariencia plausible para la mayoría en lugar de la verdad. Por esto causó también a los estoicos mucho desagrado.

Numenio, en todo caso, escribe esto sobre él.

Fr. 27 (L. 4-7)

737b Carnéades fue sucesor de Hegesino y debiendo cuidar cuanto de éste había quedado invariable y cuanto había cambiado, no se preocupó por ello, y cuanto había de mejor o de peor lo atribuyó a Arcesilao, con lo que restableció las hostilidades tras larga pausa [92].

A continuación agrega también:

Por consiguiente, él mismo hacía avanzar los argumentos, cincelando para la contienda contradicciones y argu-
c cias, y conjuntamente llevaba su propensión a negar, a afirmar y controvertir en todos los sentidos. Y como si también necesitara despertar una cierta admiración con sus palabras, se volvía violento como un río de corriente rápida [93] que cubre todo su cauce y ambas orillas, y se precipitaba y arrastraba al auditorio con su vozarrón [94]. De

diante el instrumento racional de lo probable o que «parece verdadero», moverse en el círculo de la incertidumbre. Cf. S. N. Pieri, *Carneade,* Padua, 1978.

92 Las disputas entre estoicos y escépticos se habían agotado después de Zenón y Arcesilao. Ver Pohlenz, *La Stoa,* I, págs. 347 y ss.

93 Cf. fr. 3, 11 con la misma expresión *(potamós roṓdēs)* atribuida a la materia.

94 *Dià thorýbou.* Cf. n. 97 más abajo.

este modo, enajenando a los demás, aparecía como infalible, recurso del que carecía Arcesilao. Fascinando a quienes participaban del frenesí, no se daba cuenta de que se engañaba al creerse persuadido, ya que no había conocido por los sentidos que era cierto lo que decía, por su total d
rechazo de los hechos. Una desgracia que se agrega a otra desgracia, Carnéades sumado a Arcesilao no cedía en lo más mínimo —con lo que los adversarios estarían en situación de no quedar inoperantes— al tratar de las llamadas representaciones positivas y negativas, que para él tenían origen en lo probable, sobre si tal cosa era o no era un animal. Por lo tanto, retrocediendo poco a poco igual que las fieras que retroceden para arrojarse con más violencia sobre las lanzas, cedía para lanzarse con más fuerza, y una vez que había tenido éxito y suerte, en seguida se despreocupaba y se olvidaba fácilmente de lo que antes había de- 738a
cidido. Porque al admitir que lo verdadero y lo falso residen en las cosas, como si quisiera ayudar a la investigación, fingía escapar al modo de un luchador hábil que ha abandonado la presa. Efectivamente de acuerdo con su inclinación a lo probable decía que concedía a uno y otro (de los contrarios), sin que ninguno de ellos pudiera ser captado con seguridad[95]. Era, pues, un ladrón y un char-

[95] Las alusiones recaen sobre los dos tipos de juicios admitidos por Carnéades, el positivo, cuando espontáneamente no ofrece inconvenientes la impresión sensorial del objeto y, el negativo, si los admite. Pero la impresión verosímil es sólo fiable. Aplicado el criterio a la «representación comprensiva» estoica, resulta que todo asentimiento es contingente, luego los juicios afirmativos son sólo probables. Por consiguiente los enunciados aparentemente verdaderos, son probables y los falsos, improbables. Y en el caso citado, el del huevo artificial y el natural, no hay nota distintiva que permita diferenciar la impresión falsa de la verdadera (cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística,* págs. 99-102).

latán bastante hábil. En efecto, habiendo puesto de un lado algo falso que parecía ser verdadero y del otro algo semejante captable en la representación comprensiva y poniéndolos en los platillos (de la balanza), no permitía que
b existiera ni lo verdadero ni lo falso, ni con preferencia uno al otro, o bien si prefería a alguno era por su probabilidad[96]. Eran, pues, ilusiones frente a ilusiones, puesto que las representaciones falsas eran semejantes a las verdaderas, igual que de un huevo de cera se pasa al huevo verdadero. Se multiplicaban, por lo tanto, los inconvenientes. Y, no obstante, Carnéades hablando atraía a las almas y las sojuzgaba. Pasaba inadvertido mientras robaba, mostrándose un ladrón y atrapando con engaño o por fuerza incluso a los extraordinariamente preparados. Por lo tanto, toda razón de Carnéades vencía y en cambio ninguno de los demás, pues también aquellos a quienes hacía la guerra eran bastante ineficaces con su palabra.

c Por ejemplo, Antípatro, su contemporáneo, podía y quería escribir algo, pero jamás publicó nada contra los discursos que diariamente pronunciaba Carnéades, y nada dijo en las escuelas, ni en los pórticos, ni abrió la boca ni nadie escuchó de él, según dicen, ni un gruñido[97]. Amenazaba con responder y habiendo escrito panfletos oculto en un rincón los dejó a la posteridad, escritos que

---

[96] Tres son las tesis de Carnéades contra el estoicismo antiguo, la estrictamente gnoseológica o su crítica a la pretensión de los juicios ciertos (ver n. 91), la ética y la teológica, que se basan en la primera. La célebre anécdota recogida por Cicerón en el libro tercero de la *Rep.* es una muestra de las contradicciones implícitas que encerraban las aserciones de sus adversarios al afirmar sobre el sumo bien o los seres divinos.

[97] *Grŷ.* El contraste entre la voz de trueno de Carnéades y las defensas de Antípatro por escrito era tan llamativo que se le llamaba asimismo *Kalamobóas,* o sea, «caña que grita».

ahora carecen de fuerza y que entonces tenían aún menos frente al notable prestigio y fama de un hombre como d Carnéades ante sus contemporáneos. Sin embargo, aunque él en realidad generaba la confusión públicamente por efecto de la rivalidad estoica, en secreto estaba de acuerdo con sus partidarios, era veraz y se expresaba como lo hubiera hecho cualquier recién llegado.

Justo después dice:

Mentor fue el primer discípulo de Carnéades, pero no su sucesor. Viviendo todavía Carnéades, lo sorprendió en adulterio con su concubina y no por la representación probable ni por no haberlo comprendido, sino confiado plenamente en sus ojos. Así que, habiéndole atrapado *in flagrante,* lo echó de la escuela. Este, aunque alejado, intrigaba y era su rival, refutando la incomprensibilidad de las discursos de Carnéades.

Y todavía añade: 739a

Pero Carnéades filosofando, por así decirlo, sobre lo opuesto, se jactaba de sus mentiras y borraba con ellas lo verdadero. Se servía, pues, de las mentiras como pretexto y decía la verdad mientras estaba oculto, con bastante poca lealtad. Le sucedía, por lo tanto, lo que sucede a las legumbres, la vacía flota sobre el agua y sobrenada, mientras que las buenas quedan en el fondo, y permanecen ocultas.

Esto se dice sobre Cárneades. Su sucesor a la cabeza de la escuela fue Clitómaco y después de él Filón, de quien Numenio refiere lo que sigue:

Fr. 28 (L. 8)

739b Por consiguiente este Filón[98], que había recibido recien-
temente la escuela, estaba pletórico de júbilo y dando gra-
c cias honraba y exaltaba a Clitómaco y ante los estoicos

se acorazaba de deslumbrante bronce.

Pero avanzando el tiempo, puesto que la «suspensión del juicio» estaba perdiendo fuerza por la rutina, no pensaba por sí con constancia, y la evidencia y el acuerdo de las impresiones se le vinieron abajo. Bien provisto de discernimiento ya estaba deseando ardientemente encontrar contradictores, para que no pareciera que, «volviendo la es-
d palda», se disponía a huir. Oyente de Filón fue Antíoco[99], quien dio origen a una Academia diferente. Habiendo sido, pues, alumno del estoico Mnesarco pensaba lo contrario que su maestro Filón y agregó a la Academia innumerables ideas extrañas.

Esto es lo que se refiere con muchos detalles análogos de los sucesores de Platón.

---

[98] Filón de Larissa, sucesor de Clitómaco. Cf. DILLON, *The Middle Platonists,* págs. 53 y ss.

[99] Sobre Antíoco de Ascalón cf. DILLON, *The Middle Platonists,* págs. 52-105 y especialmente, J. GLUCKER, *Antiochus...,* págs. 13 y ss.

SOBRE LA INCORRUPTIBILIDAD DEL ALMA

Fr. 29 (L. 31)

Por lo demás, que hechos extraordinarios aparezcan a veces a los hombres también lo han contado no sólo aquellos griegos de quienes es posible sospechar que son inventores de mitos, sino también aquellos que han mostrado hace mucho tiempo que filosofan con rigor y exponen con amor a la verdad los acontecimientos llegados hasta ellos. Hemos leído cosas semejantes en Crisipo de Solos, algunas en *Pitágoras* y también ahora en algunos más recientes y nacidos ayer o anteayer, como en Plutarco de Queronea, en su obra *Sobre el alma* y en Numenio el Pitagórico en el libro segundo *Sobre la incorruptibilidad del alma*[100].

---

[100] Sobre los frs. del *De anima* de Plutarco cf. *Plutarchs' Moralia,* XV, Londres-Cambridge (Mass.), 1969. Del tratado aquí citado de Numenio no hay testimonios directos, pero se ha sospechado por F. Cumont, Leemans y M. A. Elferink, que Macrobio en *In Somn. Scip.* I, 10, 8-12 ha podido tomar materiales de aquí a través de Porfirio (cf. H. DE LEY, *Macrobius and Numenius,* Bruselas, 1972, con superiores recursos), aunque con determinadas iniciativas de ambos intermediarios.

FRAGMENTOS DIVERSOS

Fr. 30 (Test. 46 L.)

Llamamos propiamente ninfas náyades a las potencias que presiden las aguas y también los pitagóricos llamaban así en general a todas las almas que bajan a la generación. Porque creían que las almas estaban unidas al agua, a la que anima un soplo divino, como dice Numenio; por esto, dice, es por lo que el profeta dijo: «el espíritu de Dios era llevado sobre la superficie del agua»[101] y los egipcios colocan todos sus dioses[102] no sobre tierra firme, sino sobre una barca, tanto al Sol como a todos los dioses, que deben conocer a las almas que descienden a la generación planeando sobre el agua. De ahí también que Heráclito sostuviera que «llegar a ser húmedas produce a las almas placer, no la muerte[103], para ellas caer en la generación es un placer, y dice en otro pasaje: «nosotros vi-

[101] Cf. *Génesis* 1, 2. Las alusiones a la cueva de Ítaca, se remiten a la descripción de la *Odisea* XIII, 102 y ss. Sobre los frs. 31 a 35 cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 413-453, salvadas las referencias a Zoroastro y Heráclito.

[102] Cf., entre otros testimonios, Plutarco, *De Iside et Osiride* 364d y ver Cumont, *Lux Perpetua,* pág. 283.

[103] Cf. *DK.* 22B 77.

vimos la muerte de ellas y ellas viven nuestra muerte»[104]. Por eso también el poeta llama «húmedos» a quienes están en la generación, ya que tienen sus almas húmedas[105]. Porque para ellas es agradable la sangre y la simiente húmeda, y para las de las plantas es alimento el agua.

Fr. 31 (Test. 43 L. hasta 26 «inmortales»)

Puesto que la gruta aporta una imagen y símbolo del cosmos, Numenio y su compañero Cronio dicen que en el cielo hay dos puntos extremos, respecto de los cuales ni el trópico de invierno está más al sur ni el de verano más al norte[106]. El trópico de verano corresponde a Cáncer y el de invierno a Capricornio. Estando el de Cáncer muy próximo a nosotros, es natural que esté dedicado a la Luna, que es la más próxima, y como el polo sur es invisible, el de Capricornio está dedicado al más alejado y alto de todos los planetas. Estas son por orden las posiciones de los signos del Zodíaco desde Cáncer a Capricornio. Primero el León, morada del Sol; después la Virgen, de Hermes; Libra, de Afrodita; Escorpión, de Ares; Sagitario, de Zeus, y Capricornio, de Cronos; pero a partir de Capricornio en sentido contrario, Acuario, de Cronos;

---

104 Cf. ibídem.

105 Cf. PLATÓN, *Gorgias* 492e10-11. La oposición entre lo seco (más elevado) y lo húmedo (terrestre), transferido al plano ético y religioso, es la clave de la interpretación. Cf. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford, 1971, págs. 146-147 y 154-158.

106 Es decir que los puntos extremos del ecuador celeste en los que la curva del curso solar (eclíptica) corta a la curva del ecuador terrestre, coinciden con el trópico (de *trópos,* giro, comienzo del nuevo hemiciclo) invernal del sol al sur y el de verano al norte. Ver BUFFIÈRE (pág. 440).

Peces, de Zeus; Aries, de Ares: Toro, de Afrodita; Gemelos, de Hermes, y Cáncer, finalmente, de la Luna. Por lo tanto los teólogos han admitido las dos puertas como Cáncer y Capricornio, pero Platón hablaba de dos bocas. Cáncer es una de ellas por la que las almas descienden y Capricornio, por la que suben. Pero la de Cáncer, propia para descender, también es septentrional, y la de Capricornio, (23) propia para ascender, austral. La región del norte es de las almas que descienden a la generación. Y correctamente también las puertas de la gruta situadas al norte son las que permiten el descenso a los hombres y las del sur no son de los dioses, sino de quienes suben hacia los dioses. Por esta causa Homero no la llamaba «camino de los dioses», sino «de los inmortales», término común también para las almas porque son en sí o por esencia inmortales.

Dice Numenio que de estas dos puertas también hacen mención Parménides en la *Física*[107], los romanos y los egipcios. Efectivamente los romanos celebran las Saturnales cuando el Sol ha alcanzado a Capricornio, y las celebran dando a los esclavos vestidos de hombres libres y haciéndolo todo común entre ellos, indicando el legislador que ante esa puerta del cielo los que ahora son esclavos por nacimiento son liberados gracias a la celebración de Cronos y la morada que se le atribuye, volviendo y retornando a la autogeneración. Para ellos es propio para descender el camino que enfrenta a Capricornio. Por esto como llamaban *ianua* a la puerta han llamado también «enero»[108] al mes portero, en el que el Sol comienza a

---

107 Cf. *DK* 28B 1.

108 *Iannouárion.* Se ha tomado *ap'aigókero* con sentido de privación (cf. *LSJ,* I. 10), para que la frase no carezca de sentido. En efecto

ascender desde Capricornio hacia la Aurora, después de girar hacia el norte. Pero el comienzo del año para los (24)
egipcios no es Acuario, como para los romanos, sino Cáncer. Porque próxima a Cáncer está Sotis, a la que los helenos llaman estrella del Can. Para ellos el comienzo del mes es la salida de Sotis, que basta para la generación hacia este mundo.

Fr. 32 (Test. 44 L.)

En otro lugar (Homero) también habla de «puertas del sol»[109], dando a entender Cáncer y Capricornio, porque el sol avanza hasta éstos cuando desde la región del Viento Boreal desciende hacia el sur y desde allí asciende hacia el norte. Capricornio y Cáncer están en la Vía Láctea, correspondiéndoles sus extremos, Cáncer al norte y Capricornio al sur. Pero «pueblo de los sueños», según Pitágoras, son las almas, y dice que éstas se congregan en la Vía Láctea, así llamada, porque ellas se alimentan de leche, una vez que vengan a caer en la generación[110]. Por esto también los evocadores de almas les vierten en libación miel mezclada con leche para que vengan a encarnarse, ya que están preparadas por el placer. La naturaleza produce la leche simultáneamente con su concepción.

---

el descenso que viene desde Cáncer concluye al llegar a Capricornio en donde con la conversión del movimiento del sol comienza el ascenso.

[109] Cf. *Odisea* XXIV, 12.

[110] Cf. seguidamente frs. 34 y 35.

Fr. 33 (Test. 45 L.)

Porque no está fuera de propósito, creo, que también Ulises pareciera a Numenio y sus discípulos ofrecer en la *Odisea* para Homero la imagen de quien pasa por una generación sucesiva y de este modo es restituido entre los que están fuera de toda ola y privados de la experiencia del mar:

Hasta que llegues entre quienes no conocen el mar ni comen alimento mezclado con sal marina[111].

El piélago, el mar y las olas son también en Platón la construcción material[112].

Fr. 34 (Test. 47 L.)

El orden del descenso por el que el alma se desliza desde el cielo hacia los lugares inferiores se organiza de este modo. La Vía Láctea, que abraza al Zodíaco, realiza en torno a él una revolución oblicua, de manera que lo intersecta en dos lugares, los dos signos tropicales, Capricornio y Cáncer[113]. A éstos los filósofos de la naturaleza los han llamado «puertas del sol»[114], porque llegado el solsticio en uno y otro se impide ulteriormente todo acceso

---

[111] Cf. *Odisea* XI, 122-123 y BUFFIÈRE (págs. 414-418).

[112] Cf. *Político* 273d7. Sobre Ulises, PLOTINO, *En.* I, 6 (1), 8, etc. *Hē hyliké sýstasis* = *mundi machinam* del fr. 52, 127-128.

[113] Dentro del Zodíaco son signos tropicales, o sea en los que se realiza la inversión de la carrera solar, Cáncer y Aries al norte, y Capricornio y Libra al sur. Cf. FESTUGIÈRE, *Proclus, Comm. sur la Rép.* II, pág. 151, n. 1.

[114] Cf. fr. 31.

del sol y vuelve al camino de la zona zodiacal cuyos límites jamás abandona. 2. Se cree que por estas puertas van las almas del cielo a la tierra y retornan de la tierra al cielo. Por esto una se llama de los hombres y la otra de los dioses. La de los hombres es Cáncer, puesto que por ésta se desciende a los lugares inferiores, y Capricornio, la de los dioses, porque por ella las almas vuelven a la morada de inmortalidad que les es propia y a la clase de los dioses [115]. 3. Y es esto lo que la divina sabiduría de Homero quiere decir con la descripción de la gruta de Ítaca [116]. Por esto también Pitágoras piensa que el imperio de Plutón comienza desde la Vía Láctea hacia abajo, pues las almas que han caído desde allí parecen haber abandonado ya los lugares superiores. Por esto se dice que el primer alimento que se ofrece a los recién nacidos es de leche, porque el primer movimiento para los que se deslizan hacia los cuerpos terrestres comienza en la Vía Láctea. Por este motivo, igualmente, una vez mostrada a Escipión la Vía Láctea, se dice de las almas de los bienaventurados: «salidas de aquí vuelven aquí». 4. Por lo tanto cuando, antes de descender están todavía en Cáncer, dado que situadas allí todavía no han abandonado la Vía Láctea, están aún entre el número de los dioses. Pero cuando deslizándose llegan al León, allí celebran el comienzo de su futura condición [117].

---

115 *In deorum numerorum*, ver W. H. STAHL, *Comm. on the Dream of Scipio*, pág. 134.

116 Cf. *Odisea* XIII, 102-112.

117 Cf. CICERÓN, *Somn. Scipionis* 3, 1 en donde Escipión el Africano habla al destinatario del sueño, Escipión Emiliano. Ver STAHL (pág. 71).

Fr. 35 (Test. 42 L.)

Porque Numenio dice que este lugar es el centro del universo y de la tierra, ya que está tanto en medio del cielo como en medio de la tierra[118]. Aquí residen los jueces que envían a las almas al cielo y a la región que está bajo la tierra y a los ríos de aquí[119]. Entiende por cielo la esfera fija y en ella coloca dos aberturas, Capricornio y Cáncer, ésta es la abertura del descenso a la generación, aquél, del ascenso; los ríos subterráneos son las esferas planetarias (ya que a éstas refiere los ríos y el mismo Tártaro), e introduce otra vasta teratología, saltos que hacen pasar a las almas de los solsticios a los equinoccios, de los equinoccios a los solsticios, saltos que él mismo efectúa transfiriéndolos a los hechos, y remendando también la doctrina platónica con *las enseñanzas astrológicas*[120] *y con* las propias doctrinas iniciáticas. Toma como testimonio también de las dos aberturas el poema de Homero, que no se contenta con decir:

Las puertas del norte son las vías de descenso para los hombres,

pues [el sol]...; las otras al sur [son más divinas]: por ellas los hombres no pueden [entrar], y sólo son camino para los inmortales; porque cuando el Capricornio hace subir a las almas, diluye su vida entre los hombres[121] y recibe só-

---

118 El lugar de los démones celebrado por Platón es el centro del universo que coincide con el de la tierra.

119 Interpretación de Numenio de *Rep.* 614c.

120 Se trata de la *genethlialogía,* la ciencia de los astrólogos. Cf. *Oráculos Caldeos,* fr. 107.

121 Desde 18 a 20 el texto está deteriorado. FESTUGIÈRE, *Comm. sur la Rép.* III, 72-73, ha tratado de restituirlo. Los versos aquí glosados

lo la inmortal y divina. Ahora bien, no sólo dice esto, pues también canta «las puertas del sol y el pueblo de los sueños», llamando puertas del sol a los dos trópicos del Zodíaco y pueblo de los sueños a la Vía Láctea, como dice Numenio. Porque igualmente Pitágoras con lenguaje secreto llama a la Vía Láctea «Hades» y «región de las almas», puesto que allí se apiñan. En consecuencia en algunos pueblos se ofrecen libaciones de leche a los dioses purificadores de las almas y cuando éstas caen en la generación es leche su primer alimento. Y bien, como se ha dicho, Platón llama a las dos puertas «aberturas» y «luz», que es lazo [122] del cielo, a la Vía Láctea. Hacia ella suben las almas, durante doce días, desde la región de los jueces. Este lugar era el centro. Desde allí, por consiguiente, comienza la dodécada para terminar en el cielo. En ella están el centro, la tierra, el agua, el aire, las siete esferas planetarias y el círculo de las fijas. Están por lo tanto los dos trópicos del Zodíaco, las dos aberturas, las dos puertas, que sólo difieren por el nombre, y también la Vía Láctea, la «luz semejante al arco iris» [123], el pueblo de los sueños. Porque también en otra parte el poeta compara a sueños a las almas sin cuerpo...

...Numenio llena sólo la Vía Láctea con las almas que suben desde aquí al cielo, y mientras (Platón) dice que las almas bienaventuradas no van al lugar subterráneo, (Numenio) está obligado a conducirlas primero hacia allí, ya que toda alma debe ir primero ante el juez y después van

---

son los de *Odisea* XIII, 110-112. La vida de las almas entre los hombres sería el cuerpo astral.

[122] Cf. fr. 32 con la referencia a la leche. «Lazo del cielo», ver *Rep.* 616c3.

[123] Cf. *Rep.* 616b.

hacia el lugar supraceleste, en donde realmente las almas se conducen con bienaventuranza[124].

Fr. 36 (Test. 48 L.)

Si el embrión era un viviente en potencia, como aquello que ha recibido la disposición, o un viviente en acto, es complicado determinar el momento de la entrada (del alma), y en cierto modo se tendrá como algo muy improbable y ficticio cualquiera que sea el resultado, atribuyéndolo uno (valga el caso) al momento en que el esperma ha sido depositado, como si no pudiera mantenerse en la matriz fecundo a menos que un alma viniendo desde afuera no haya operado con su entrada la unión natural. Numenio ciertamente se extiende sobre el punto igual que los intérpretes de las alegorías de Pitágoras al entender que el río Ameles en Platón, la Estigia en Hesíodo y los órficos y la corriente de Ferécides, están en relación con el esperma[125]. O bien...

---

124 Sobre las almas sin cuerpos equivalentes a sueños, véase, por ej., *Odisea* XI, 207 y 222. El lugar hiperuranio excede la posibilidad de la transmigración al estar sobre la Vía Láctea. Cf. F. CUMONT, *Astrology...*, pág. 96 y ss., quien marca bien la interferencia de la teología caldea y el platonismo en estas interpretaciones.

125 Numenio, como los intérpretes del sentido subentendido *(hypónoia)* de algunas enseñanzas de Pitágoras, admitiría que el embrión es animado en el momento en que el semen ingresa en la matriz, ya que entonces el alma viniendo de fuera realiza la unión del elemento masculino y femenino. Cf. FESTUGIÈRE, *RHT*, III, pág. 268, n. 1.

Fr. 37 (Test. 49 L.)

Pero otros (refieren esta historia)[126] a una oposición entre ciertos démones, en la idea de que son unos mejores y otros peores, unos superiores en cantidad, y otros en potencia, unos, en fin, vencedores, y otros vencidos, como Orígenes lo entendió[127]. Otros (la relacionan) con la discordia entre unas almas más nobles y protegidas de Atenea[128] y otras procreadoras, que asimismo están en relación con el dios que custodia la generación[129]. Numenio es quien está a la cabeza de esta interpretación. Otros, al parecer, habiendo mezclado también la opinión de Orígenes y Numenio han hablado de una oposición de almas y démones, puesto que los démones tendían hacia abajo, mientras que las almas lo hacían hacia arriba. Para éstos el término «demon» se toma en tres sentidos. En efecto, dicen que hay la clase de los démones divinos; la de los démones «según disposición», que constituyen las almas parciales que han recibido un lote demónico, y la última clase, malvada y perjudicial para las almas. Por lo tanto, estos últimos démones son también los que excitan esta guerra contra las almas en su descenso a la generación. Y, según dicen, lo que los antiguos teólogos[130] atribuyen a Osiris y Tifón o a Dionisio y los Titanes[131], Platón por piedad lo aplica a los atenienses y a los habitantes de la Atlántida. Enseña de las almas que antes de que descien-

[126] La del combate de los atenienses y los habitantes de la Atlántida.

[127] Cf. *Contra Celso,* VI, 42.

[128] Cf. Platón, *Critias* 109c-d.

[129] Se trata de Poseidón.

[130] Cf. Ferécides (n. 127) y Aristóteles, *Met.* 109b10.

[131] Cf. Plutarco, *De Iside et Osiride* 54 (373b-c).

dan a los cuerpos sólidos [se oponen] a los démones materiales, a los que sitúa en el poniente, puesto que también, como decían los egipcios, el poniente es el lugar de los démones nocivos. El filósofo Porfirio es de esta opinión, y cualquiera se admiraría de él si dijera algo diferente de la enseñanza de Numenio [132].

Fr. 38 (Test. 51 L.)

Sirviéndonos de estas reglas podremos demostrar fácilmente que la prisión (del alma) no es el bien, como sostienen algunos, ni el placer, como lo sostiene Numenio... Así también lo ha presentido Porfirio en su comentario [133].

Fr. 39 (Test. 31 L.)

Entre nuestros predecesores hay quienes hacen del alma una esencia matemática, como intermedia entre las realidades físicas y las sobrenaturales: habiéndola llamado un número, ponen su origen en la mónada, en tanto que lo indivisible, y en la díada indefinida, en tanto que lo divisible. Otros hacen de ella una realidad geométrica que existe a partir del punto y de la extensión, el uno indivisible, la otra divisible. De la primera opinión sin duda son

---

[132] Obsérvese la estrecha vinculación establecida entre Porfirio y Numenio. Los démones malvados residen en el poniente, por su lejanía extrema del punto de partida del descenso.

[133] Cf. *Fedón* 62b 4 y fr. 32. Se tratará del *Com. al Fedón* de Porfirio.

Aristandro y Numenio y muchos otros entre los comentaristas; de la segunda es Severo[134].

Fr. 40 (Test. **32** L.)

Teodoro, el filósofo de Asinia, saturado de las doctrinas de Numenio, ha desarrollado de manera original las doctrinas sobre la psicogonía elaborando sus intuiciones a partir de las letras, los caracteres y los números[135].

Fr. 41 (Test. **33** L.)

Vamos, elevémonos, por lo tanto, hacia la esencia incorpórea en sí misma, distinguiendo también por sí mismas, en orden, todas las opiniones sobre el alma. Hay algunos que declaran que tal esencia es totalmente homoiómera, la misma y única, y así también en cualquier parte de ella está el conjunto, éstos sitúan incluso en el alma particular el mundo inteligible, los dioses, los démones, el Bien, y todos los géneros anteriores[136] y afirman que todo es del mismo modo en todas, aunque en cada una de acuerdo con su esencia.

---

134 Se atribuye a Jenócrates la paternidad de la doctrina del Alma como número semoviente (Heinze, fr. 60).

135 El *charaktēr* de las letras es su figura, y su sentido difiere de acuerdo con su lugar en la palabra y su valor numérico. Hay ideas semejantes en Nicómaco de Gerasa, entre gnósticos y los *Oráculos Caldeos*.

136 Cada alma es homeómera, compuesta de partes que son semejantes entre sí y con el todo. Cf. Plotino, *En.* IV, 3 (27), 2, 14.

Y de esta opinión es Numenio incontestablemente y no está totalmente de acuerdo Plotino. Amelio se tiene en ella sin firmeza y Porfirio vacila sobre ella: a veces se separa decididamente, otras se adhiere a ella como si fuera una antigua tradición. Según esta opinión el alma, de acuerdo con su esencia de conjunto, al menos no es diferente del intelecto, de los dioses y de los géneros superiores[137].

Fr. 42 (Test. 34 L.)

Pues bien, Numenio parece defender una unión e identidad indistinta entre el alma y sus principios.

Fr. 43 (Test. 35 L.)

Ya, pues, también entre los mismos platónicos muchos disentían, unos, como Plotino y Porfirio, porque reúnen en un solo sistema y forma, las ideas, las partes de la vida y sus actividades; otros, como Numenio, porque las oponen para la lucha; otros, como Ático y Plutarco[138], porque las armonizan a partir de quienes luchan... Por su parte otros, estando en desacuerdo con los anteriores, agre-

[137] Ver n. 136. El alma en su esencia íntima no difiere de los seres superiores, luego en sí misma no desciende, lo que Jámblico rechaza. Ver igualmente fr. 42. Este sería el género próximo de todos estos platónicos censurados por Jámblico.

[138] Según Jámblico, Plotino y Porfirio unifican en el alma universal a todas las almas con sus características propias. Lo afirmado sobre Ático y Plutarco sugeriría una actitud ante el cosmos menos dualista que la de Numenio.

gan de algún modo el mal al alma a partir de apéndices venidos de afuera[139]: según Numenio y Cronio frecuentemente de la materia; en ocasiones de los cuerpos mismos también, según Harpocración[140], y de la naturaleza y del alma irracional, la mayor parte de las veces, según Plotino y Porfirio[141].

Fr. 44 (Test. 36 L.)

Otros, empero, y entre ellos también Numenio, no atribuyen tres partes a un alma única, o al menos dos, racional e irracional, sino que piensan que tenemos dos almas (como también otras cosas), la racional y la irracional[142].

Fr. 45 (Test. 37 L.)

Numenio admite que la capacidad de asentimiento puede tener operaciones y dice la representación es su acompañamiento, no siendo su resultado, sino su conclusión[143].

---

139 Sobre los apéndices ver A. ORBE *(Greg.* 57/1-2 (1976), 81-107 y 251-282).

140 Cf. J. DILLON, «Harpocration's *Commentary on Plato:* Fragments of a Middle Platonic Commentary», *California Studies in Classical Antiquity* 4 (1971), págs. 141-142, quien subraya en él un acosmismo más enérgico que el de Numenio.

141 Para Plotino ver *En.* I, 8 (51) e IGAL, *Enéadas I-II,* pág. 305.

142 Poseemos dos almas, como son pares nuestros miembros, sentidos, etc.

143 Faz positiva de la gnoseología de Numenio frente a lo dicho contra estoicos y escépticos en frs. 25-28.

Fr. 46a (Test. 38 L.)

Algunos, como Numenio, admiten la inmortalidad desde el alma racional hasta la sensitiva; otros, como Plotino, hasta la vegetativa; otros hasta la irracional, como entre los antiguos, Jenócrates y Espeusipo y, entre los modernos, Jámblico y Plutarco; otros, como Proclo y Porfirio, sólo la racional[144].

Fr, 46b (Test. 27a L.)

Para Numenio, Cronio y Amelio, tanto los inteligibles como los sensibles, todos participan de las ideas; para Porfirio sólo los sensibles...

Fr. 46c (Test. 27b L.)

Pero si, como escribe Amelio y antes de él Numenio, hay también una participación entre los inteligibles, debería haber también entre ellos imágenes[145].

Fr. 47 (Test. 39 L.)

Entre quienes dicen que el alma es separable están los que dicen que es totalmente separable del cuerpo, la racio-

---

[144] Inmortal es el alma racional, signo de la intelectualidad en el hombre, pero también la sensible, dominio de lo irracional (ver fr. 52, 65 ss.).

[145] Cf. Festugière, *Comm. sur le Timée*, IV, pág. 52.

nal, la irracional y la vegetativa, como Numenio, extraviado por algunos enunciados de Platón, quien ha dicho en el *Fedro:* «toda alma es inmortal»[146].

Fr. 48 (Test. 40 L.)

Así pues me parece también que la diferencia que hay de fines determina también los modos del descenso de las almas. Porque si el alma también desciende para la salvación, purificación y perfección de los seres de aquí, pura también lleva a cabo su descenso; pero si se vuelve hacia los cuerpos para ejercitar y corregir las propias costumbres no es totalmente impasible ni es dejada libre en sí misma; si desciende aquí, sin embargo, por justicia y por motivo de un juicio, parece en cierto modo arrastrada con violencia y constreñida a descender. [Pero algunos modernos no distinguen de este modo] y sin tener en cuenta el fin de estas diferencias confunden las incorporaciones de todas las almas y sostienen que la incorporación es siempre un mal, es el caso especialmente de Cronio, Numenio y Harpocración[147].

Fr. 49 (Test. 41 L.)

Plotino y Harpocración y, sin duda, Boeto y Numenio, habiendo encontrado el milano en Platón, trasmiten mila-

---

146 Cf. *Fedro* 245c5 y fr. 46a.

147 Jámblico distingue tres modos diferentes, según la tarea que debe cumplir el alma particular en su descenso; Cronio y Harpocración, sin embargo, consideran siempre un mal la *ensōmátosis,* pues desvía al alma de la contemplación y la disocia al someterse al deseo demiúrgico.

no y consideran que su lobo es lobo, su asno es asno, su mono no es otra cosa que mono y su cisne no es otra cosa que cisne[148]; porque también dicen que es posible que el alma antes de entrar en el cuerpo se llene de maldad y se haga semejante de algún modo a los irracionales; cualquiera que sea el viviente al que se asimila y cuyo aspecto toma, como éste se comporta[149].

Fr. 50 (Test. 26 L.)

Sobre todos los dioses que gobiernan la generación decimos que no tienen la esencia mezclada a la materia, como dicen los estoicos... ni tienen la esencia sin mezcla de materia, sino que son potencias y actos que están mezclados a ella, como lo dicen Numenio y sus discípulos[150].

Fr. 51 (Test. 28 L.)

Numenio, pues, considera que todos los elementos son mezclados admitiendo que nada es simple[151].

---

148 Cf. *Fedón* 82a4 y 82a3; *Rep.* 566a4; *Fedón* 81e7; *Rep.* 620c3 y 620a4 y 7, de acuerdo con el orden de las alusiones.

149 Cf. *Tim.* 42a-b y Plotino, *En.* IV, 3 (27), 12. Se sabe, empero, que Porfirio, Jámblico y Hierocles, rechazaban la incorporación en animales.

150 Cf. *SVF,* II, pág. 112. Ver Festugière, *Comm. sur le Timée* V, pág. 54, n. 5.

151 Cf. fr. 52.

Fr. 52 (Test. 30 L.)[152]

CCXCV. Examinemos ahora la doctrina pitagórica. Numenio de la escuela de Pitágoras, para rechazar esta doctrina de los estoicos sobre los principios, recurrió a la doctrina de Pitágoras, con la que, dice, está en armonía la doctrina platónica. Sostiene que Pitágoras denominó a Dios con el nombre de Mónada y a la materia con el de Díada[153]. Dice que esta díada indeterminada es no generada, pero que determinada es generada, es decir, antes de ser adornada y de adquirir forma y orden, es sin nacimiento ni generación, pero que adornada y embellecida por el dios demiurgo es generada y así, dado que la generación es un acontecimiento posterior, esto, sin belleza y no generado, debe considerarse de la misma edad que el dios por el que es ordenado[154]. Pero que algunos pitagóricos que no han comprendido rectamente la significación de esta teoría dicen también que esta díada indeterminada y sin medida es producida por la Mónada única una vez que ella alejándose de su naturaleza única cambia al estado de díada (pero sería incorrecto que la que era Mónada, que existía,

---

152 Este largo fr. podría pertenecer al libro tercero de *Sobre el Bien.* Faltos de razones suficientes para clasificarlo como 10b, hemos seguido el orden de Des Places *(Numénius,* pág. 52).

153 Sobre la doctrina de los principios bajo la denominación de Mónada y Díada indefinida y la enseñanza pitagórica hay anticipos en frs. 11, 3 y 4a, asimismo en *Oráculos Caldeos,* frs. 1, 8 y 12 y Pselo, *Boceto* 75, 27 (pág. 164). La caracterización se encuentra en los diversos testimonios sobre las enseñanzas no escritas de Platón y doctrinas que a ellas remontan, cf. U. Krämer, *Platone...,* págs. 154-155 y 379 y ss.; García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta,* págs. 19 y ss.

154 *Aequaevum.* La materia, caos primitivo, es tan antigua como Dios, o sea, anterior al tiempo e inengendrada.

dejara de ser, y la díada, que no existía, viniera al ser, y que la materia tomara forma de Dios y la díada, sin medida e indeterminada, de la Mónada, opinión que no corresponde ni a gente modestamente instruida). Finalmente, que los estoicos sostienen que por naturaleza propia la materia es definida y limitada, pero Pitágoras dice que es indeterminada e ilimitada y en tanto que éstos consideran que lo que es sin medida por naturaleza no puede someterse a la medida y al orden, Pitágoras sostiene que Dios sólo tiene la fuerza y potencia para hacer lo que no es posible hacer naturalmente; Dios puede fácilmente, porque es más poderoso y sublime que toda potencia y de él saca sus poderes la misma naturaleza.

CCXCVI. Por lo tanto Pitágoras también, dice Numenio, considera que la materia es fluida y sin cualidad, pero no, como los estoicos, de naturaleza intermedia y próxima al bien y al mal (lo que ellos llaman un «género indiferente»), sino abiertamente perjudicial. Porque Dios, como también le parece a Platón, es principio y causa de los bienes y la materia de los males y, por otra parte, lo que es a partir de forma y materia, lo indiferente, no es por lo tanto la materia, sino el mundo compuesto de la bondad de la forma y la maldad de la materia; finalmente según las indagaciones de los antiguos teólogos su producción tiene lugar de la providencia y la necesidad[155].

CCXCVII. Por consiguiente tanto los estoicos como Pitágoras están de acuerdo en que la materia es informe y carente de cualidad; pero Pitágoras la hace maligna y los estoicos ni buena ni mala. Por eso, como en el curso del camino, a algunos los males les salen al encuentro y se

155 Sobre la materia *fluida (= reoûsa),* cf. fr. 4a, n. 11. *Timeo* 47e4-5 y 48a1.

les pregunta: «¿De dónde, entonces, provienen los males?», alegan que la perversidad es el germen de los males. Pero tampoco explican de dónde tiene existencia la perversidad misma, puesto que entre ellos los principios de las cosas son dos, Dios y la materia. Dios, según opinan, bien sumo y preeminente; la materia, ni buena ni mala. Pitágoras, sin embargo, no teme sostener la verdad con afirmaciones admirables, aunque también vayan contra la opinión general de los hombres... Dice que al existir la providencia también deben por necesidad subsistir los males, puesto que existía una materia y ésta estaba provista de maldad. Que si el mundo está hecho de materia, ciertamente está hecho de una materia mala ya existente, por lo que Numenio alaba a Heráclito cuando censura a Homero [156], porque deseó la desaparición y ruina de los males de la existencia, ya que no se dio cuenta de que deseaba destruir su mundo, pues exterminaba la materia, que es la fuente de los males. El aludido Numenio alaba a Platón, porque consideraba dos almas del mundo, una muy buena y la otra mala [157], es decir, la materia que, aunque se agite sin orden, empero, porque se mueve con un movimiento íntimo y propio, es necesario que viva, y un alma le dé vida, conforme a todo lo que se mueve con auténtico movimiento material [158]. También ella es generadora y control de la parte pasible del alma, en la que hay algo material, mortal y corporal, como la parte racional del alma tiene por autor a la razón y a Dios [159]. Por

---

156 Cf. HERÁCLITO, 22A 22 DK.

157 Cf. *Leyes* 896e4-6 y 897d1.

158 Cf. *Fedro* 245e5-7; *Timeo* 30a3-6; PLUTARCO, *De an. procr. in Tim.* 1014c y *Plat. quaest.* 1003a, y ÁTICO, fr. 23 (DES PLACES, pág. 74).

159 Lo pasible del alma es afín a lo corporal, mortal y material. Cf. fr. 44 sobre el alma irracional como mortal en el individuo humano.

otra parte este mundo está formado de Dios y de la materia.

CCXCVIII. Por consiguiente según Platón los bienes son dados al mundo tanto por la generosidad de Dios como por la de un padre, pero los males se le unen por la deficiencia de su madre, la materia. Por ello puede entenderse que los estoicos hablen en vano de no sé qué motivo que origina la perversidad, cuando dicen que los males provienen del movimiento de las estrellas. Empero, las estrellas son cuerpos y fuegos celestes, y la materia es la nodriza de todos los cuerpos[160], de este modo incluso el movimiento de los astros que nos perturba para nuestra desventaja y desgracia parece tener origen en la materia, en la que hay mucho desenfreno, un impulso desmesurado, azar y una presunción que se agita arbitrariamente. Por esto si Dios la ha corregido, como dice Platón en el *Timeo,* y la ha sometido al orden a partir de una agitación confusa y tumultuosa[161], sin duda, este desenfreno confuso lo tenía del azar y de una fortuna desgraciada y no de los planes salvíficos de la providencia. Por consiguiente, según Pitágoras, el alma de la materia no carece de sustancia, como cree la mayor parte, y se opone a la providencia deseando ardientemente atacar sus planes por las potencias de su maldad[162]; pero la providencia es obra y

---

Hay, por lo tanto, dos almas en conflicto tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Ver VAN WINDEN, *Calcidius on matter,* págs. 114 y ss. y R. FERWERDA, *Vig. Christianae* 37 (1983), 371-372.

160 Cf. *Timeo* 49a7; 52d5; 88d7.

161 Cf. *Timeo* 30a4-5; 53b1-5.

162 Esta «mayor parte» puede estar representada por Aristóteles, Apuleyo, Albino, Eudoro y Moderato, etc. Sobre la maldad y violencia intrínsecas de la materia, véase lo dicho sobre Basílides en «Intr. General», págs. 199, 204.

función de Dios, en cambio la temeridad, ciega y casual, viene de la ralea de la materia, y así resulta evidente, según Pitágoras, que la masa de toda cosa esté formada de este encuentro de Dios y de la materia e igualmente de la providencia y del azar, pero posteriormente cuando el ornato ha sobrevenido a la materia, ella se torna madre de los dioses corporales y engendrados, su suerte es feliz en gran parte, pero no totalmente en todas partes, porque su deficiencia natural no puede eliminarse del todo.

CCXCIX. Por esto Dios adornaba a la materia con su poder magnífico y corregía de todos modos sus vicios sin eliminarla[163], para que esta naturaleza material no pereciera de raíz, no permitiéndole extenderse y dilatarse por doquier; pero, permaneciendo en su naturaleza, que de un modo de ser desgraciado podía conducirse a la felicidad y transformarse, unió el orden a una confusión desordenada, la medida al exceso y el adorno a fealdad, y así cambió todo su estado iluminándola y adornándola. Finalmente, Numenio niega (y lo niega correctamente) que se pueda encontrar entre los seres generados alguna parte totalmente exenta de males, bien sea en las artes de los hombres, en la naturaleza, en los cuerpos de los animales, en los árboles o plantas, en los frutos, en las corrientes de aire o cursos de agua, o en el mismo cielo, mezclándose por doquier a la providencia como el delito de una naturaleza inferior. E igualmente Numenio, deseando mostrar la imagen desnuda de la materia y colocarla a la luz despojada uno a uno de todos los cuerpos (que alternativamente cambian las formas en su seno y las intercambian), quiere que se imagine mentalmente aquello que es como un vacío tomando por origen esta sustracción, y a esto lo llama ma-

163 Cf. 297, ls. 60 y ss.

teria y necesidad[164]. La construcción cósmica está constituida de ésta y de Dios por la persuasión divina y la obediencia de necesidad[165]. Tal es la doctrina de Pitágoras sobre los orígenes.

Fr. 53 (L. 33)

Hay una historia múltiple y diversa sobre Serapis, dios que apareció ayer o anteayer por medio de algunas artes mágicas de Ptolomeo[166], que quería mostrar a los alejandrinos un dios visible. Hemos leído en el pitagórico Numenio, acerca de su creación, que ciertamente participa de la sustancia de todos los animales y plantas que son gobernados por la naturaleza. Y así parece que el dios ha sido constituido, conforme a los ritos impíos y a las artes mágicas que evocan a los démones, y no sólo por escultores, sino también por magos, hechiceros y por los démones que evocan sus encantamientos[167].

Fr. 54 (L. 38)

Le llaman Apolo Délfico, porque muestra a plena luz lo que es oscuro (de la expresión griega «manifestar lo

---

164 Cf. *Timeo* 51a y Plotino, *En.* II, 4 (12), 12. «Intr. General», pág. 204.

165 Cf. *Timeo* 48a1-4; 56a5-6; Leyes 722c1 y § 296 del fr.

166 Ptolomeo Sóter (367-283 a. C.), quien reivindicó los cultos.

167 Sobre la modelación de estatuas para que el dios la habite, hay testimonios en Eusebio, Porfirio, Clemente de Alejandría, Eunapio, etc. Ver lo que se dice sobre Proclo en PSELO, *Acusación contra el Patriarca* XIII (pág. 168).

invisible»)[168] o, según opina Numenio, porque es uno y solo, pues la vieja lengua griega dice *delfos* por uno. Por esto, dice, hermano se dice asimismo *adelfós,* porque ya no es uno[169].

Fr. 55 (L. 39)

A Numenio finalmente, destacado entre los filósofos por su curiosidad hacia los misterios Eleusinos, los sueños le dieron a conocer el agravio inferido a los dioses, porque divulgó e interpretó los ritos de Eléusis: vió a las diosas de Eléusis con atuendos de rameras exponiéndose ante un lupanar público. Como él se extrañó y consultó sobre las causas de ese comportamiento deshonesto tan poco apropiado para las diosas, le respondieron encolerizadas que él las había sacado con violencia del santuario de su pudor y las había prostituido para cualquiera que pasara[170].

Fr. 56 (L. 34)

Lucano sostiene que el templo de Jerusalén pertenece a un dios incierto, pero Numenio dice que ese Dios es sin participación, padre de todos los dioses y que considera indigno a todo otro de participar en su culto[171].

---

[168] *ek toû dēloûn ta aphanê.*

[169] Se trata de la etimología de la época. Cf. J. WHITTAKER, *Class. Quart.* (1969), pág. 187 y nn. 2-19, según DES PLACES, *Numénius,* pág. 100, n. 1.

[170] Cf. W. BURKERT, *Homo necans,* págs. 252-253, y W. H. STAHL (pág. 87).

[171] Cf. LUCANO, *Farsalia* 2, 592-593. Ver *Éxodo* 20, 5 y *Sabiduría* 14, 21. Cf. J. DEN BOEFT, *Calcidius on Fate,* pág. 131, n. 1.

Fr. 57 (L. 35)

El romano[172] Numenio quiere que Hermes sea la palabra expresada, puesto que, dice, un recién nacido no podría hablar antes de tocar la tierra, de manera que la mayoría hacía bien al entender «Maia» como la tierra[173].

Fr. 58 (L. 36)

Hefesto, como dice Numenio, es fuego fecundo y el calor fecundante del sol; por esto también lo representan cojo, ya que el fuego en sí mismo vacila, cuando no se combina en los otros elementos[174].

Fr. 59 (L. 37)

Porque dicen que Némesis hace volver de nuevo la finura de las costumbres por los golpes de la fortuna, como dice Numenio, y con la misma rueda restaura la igualdad[175].

---

172 Podría ser por algún período de docencia de Numenio en Roma, cf. E. R. DODDS, «Numenius and Ammonius», pág. 6.

173 Sobre Maia, madre de Hermes, cf. FOCIO, *Biblioteca* 187, 144a y nuestro *Plotino y la Gnosis,* pág. 331, n. 10.

174 Cf. *Ilíada* I, 600.

175 Puesto que Némesis castiga la *hýbris* o desmesura. Cf. DES PLACES (pág. 126, n. 1 al fr. 59) y la explicación allí mismo de P. Thillet sobre el vocablo homérico *glaphyrós.*

Fr. 60*

5. Los antiguos dedicaban razonablemente grutas y cavernas al mundo...

6. De este modo los persas inician en los misterios adoctrinando al iniciado[176] sobre el descenso de las almas y su subida y llamando [a este] lugar caverna. Según dice Eubolo, fue Zoroastro el primero que consagró en las montañas cercanas a Persia una caverna natural, florida y regada por fuentes, en honor de Mitra, creador y padre de todas las cosas, ya que la caverna le procuraba una imagen del mundo, el que Mitra fabricó, en tanto que los objetos en su interior[177] dispuestos a distancias simétricas serían símbolos de los elementos[178] y zonas del cosmos. Después del aludido Zoroastro la costumbre de celebrar sus iniciaciones en grutas y cavernas, naturales o artificiales[179] dominó también entre otros.

---

* Fr. dudoso, cf. n. 177. Los fragmentos anteriormente traducidos, 53-59, constituyen los testimonios 33-39 en la edición de Leemans, allí transcritos correlativamente.

176 *Mystagōgoûntes teloûsi tòn mýstēn.*

177 Sobre la pertenencia del fr. a Numenio basada en la recurrencia de la expresión *eikóna phérontos,* cf. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés,* II, págs. 29-30.

178 *Stoicheîa,* o sea, los astros.

179 Cf. R. Turcan, *Mithras Platonicus,* págs. 24 y ss. y 62 y ss.

CONCORDANCIA DE LA PRESENTE NUMERACIÓN DE NUMENIO CON LA DE LEEMANS Y CORRESPONDENCIA DE FUENTES Y EDICIONES

FRS.	LEEMANS	
1a	9a	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* IX, 7, 1; pág. 411 b-c VIGER; I, pág. 493, 22-494, 7 MRAS; DES PLACES, pág. 42.
1b	9b	: ORÍGENES, *Contra Celso,* I, 15; I, pág. 114, 33-116, 8 BORRET; DES PLACES, págs. 42-43.
1c	32	: ORÍGENES, *Contra Celso,* IV, 51; II, pág. 316, 14-20 BORRET; DES PLACES, pág. 43.
2	11	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 21, 7-22, 2; XI, págs. 156, 7, 7-158, 2-7 FAVRELLE; DES PLACES, págs. 43-44.
3	12	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XV, 17, 1-2; pág. 819a-b V.; II, pág. 381, 10-17 MRAS; DES PLACES, págs. 44-45.
4a	13	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XV, 17, 3-8; pág. 819c-820a V.; II, pág. 381, 18-382, 19 MRAS; DES PLACES, pág. 45-46.
4b	T. 29	: NEMESIO, *De natura hominis,* 2, 8-14; páginas 69-72 MATTHAEI; DES PLACES, págs. 46-47.
5	14	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 9, 8-10, 5; XI, págs. 100, 8, 3-104, 5, 6 FAVRELLE; DES PLACES, págs. 48-49.
6	15	: EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XI, 10, 6-8; XI, pági-

FRS.	LEEMANS	
		na 104, 6, 1-8, 5 FAVRELLE; DES PLACES, página 49.
7	16	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 10, 9-11; XI, páginas 104, 9, 1-106, 11, 1 FAVRELLE; DES PLACES, pág. 50.
8	17	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 10, 12-14; XI, pág. 106, 12, 1-14, 5; DES PLACES, págs. 50-51.
9	18	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* IX, 8, 1-2; páginas 411d-412a V.; I, pág. 494, 9-18 MRAS; DES PLACES, pág. 51.
10a	19	: ORÍGENES, *Contra Celso,* IV, 51; II, pág. 316, 20-24 BORRET; DES PLACES, pág. 52.
10b	= 52	
11	20	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 17, 11-18, 5; XI, págs. 136, 11, 1-138, 4, 4 FAVRELLE; DES PLACES, pág. 53.
12	21	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 6-10; XI, páginas 138, 6, 1-140, 10, 6 FAVRELLE; DES PLACES, págs. 54-55.
13	22	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 13-14; XI, págs. 140, 13, 3-142, 14, 6 FAVRELLE; DES PLACES, pág. 55.
14	23	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 15-19; XI, pág. 142, 15, 3-19, 2; DES PLACES, págs. 55-56.
15	24	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 20-21; XI, pág. 144, 19, 3-21, 6 FAVRELLE; DES PLACES, pág. 56.
16	25	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 22, 3-5; XI, página 158, 3, 1-5, 6 FAVRELLE; DES PLACES, página 57.
17	26	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 22-23; XI, pág. 144, 22, 1-23, 2; DES PLACES, pág. 58.
18	27	: EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18, 24; XI, pági-

Frs.	Leemans	
		nas 144, 24, 1-146, 24, 12 Favrelle; Des Places, págs. 58-59.
19	28	: Eusebio, *Praep. Evang.* XI, 22, 6-8; XI, página 160, 6, 1-8, 2 Favrelle; Des Places, página 59.
20	29	: Eusebio, *Praep. Evang.* XI, 22, 9-10; XI, página 160, 9, 1-10, 6 Favrelle; Des Places, página 60.
21	T. 24	: Proclo, *In Tim.* I, 303, 27-304, 7 Diehl; Des Places, pág. 60.
22	T. 25	: —, *ibidem,* III, 103, 28-32 Diehl; Des Places, pág. 61.
23	30	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIII, 4, 4-5, 2; páginas 650c-651a V.; II, págs. 177, 25-178, 12 Mras; Des Places, págs. 61-62.
24	1	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 4, 16-59; páginas 727a-729b V; II, págs. 268, 11-271, 6 Mras; Des Places, págs. 62-65.
25	2	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 5, 10-6, 14, páginas 729b-733d V; II, págs. 271, 2-277, 9 Mras; Des Places, págs. 65-71.
26	3	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 7, 1-15; páginas 734a-737a V.; II, págs. 277, 12-281, 8 Mras; Des Places, págs. 71-75.
27	4-7	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 8, 1-15; páginas 737b-739a V; II, págs. 281, 11-284, 9 Mras; Des Places, págs. 76-79.
28	8	: Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 9, 1-4; pág. 739 b-d V.; II, págs. 284, 11-285, 3 Mras; Des Places, págs. 79-80.
29	31	: Orígenes, *Contra Celso* V, 57; III, pág. 156, 1-9 Borret; Des Places, pág. 80.
30	T. 46	: Porfirio, *De antro nympharum* 10; 63, 7-24 Nauck; Des Places, págs. 80-81.

Frs.	Leemans	
31	T. 43 (parcial)	: Porfirio, *ibidem,* 21-24; págs. 70, 25-72, 19 Nauck; Des Places, págs. 81-83.
32	T. 44	: Porfirio, *ibidem,* págs. 75, 11-76, 1 Nauck; Des Places, pág. 83.
33	T. 45	: Porfirio, *ibidem,* págs. 79, 19-80, 2 Nauck; Des Places, pág. 84.
34	T. 47	: Macrobio, *Comm. in somn. Scipionis* I, 12, 1-4; II, pág. 47, 30-48, 22 Wi-llis; Des Places, págs. 84-85.
35	T. 42	: Proclo, *In remp.* II, págs. 128, 26-130, 14; 131, 8-18 Kroll; Des Places, págs. 85-87.
36	T. 48	: Porfirio, *Ad Gaurum,* pág. 34, 20-35; Des Places, pág. 87.
37	T. 49	: Proclo, *In Tim.* I, 76, 30-77, 23 Diehl; Des Places, pág. 88.
38	T. 51	: Olimpiodoro, *In Phaedonem,* págs. 84, 21-85, 3 Norvin; Des Places, pág. 89.
39	T. 31	: Proclo, *In Tim.* II, 153, 17-25 Diehl; Des Places, pág. 89.
40	T. 32	: —, *ibidem,* II, 274, 10-14 Diehl; Des Places, pág. 89.
41	T. 33	: Jámblico, *De anima,* en Estobeo, *Anthol.* I, 49, 32; pág. 365, 5-21 Wachsmuth; Des Places, pág. 90.
42	T. 34	: Jámblico, *ibidem,* I, 49, 67; pág. 458, 3-4 Wachsmuth; Des Places, pág. 90.
43	T. 34	: Jámblico, *ibidem,* I, 49, 37; págs. 374, 21-375, 1 y 12-18 Wachsmuth; Des Places, página 91.
44	T. 36	: Porfirio, *De animae fac.,* en Estobeo, *Anthol.* I, 49, 25a; págs. 350, 25-351, 1 Wachsmuth; Des Places, pág. 91.
45	T. 37	: Porfirio, *ibidem,* I, 49, 25; pág. 349, 19-22 Wachsmuth; Des Places, pág. 91-92.

Frs.	Leemans	
46a	T. 38	: Olimpiodoro, *In Phaedonem,* pág. 124, 13-18 Norvin; Des Places, pág. 92.
46b	T. 27a	: Siriano, *In Aristotelis Metaph.,* pág. 109, 12-14 Kroll; Des Places, pág. 92.
46c	T. 27b	: Proclo, *In Tim.* III, 33, 33-34, 3 Diehl; Des Places, pág. 92.
47	T. 39	: Filopono, *In Aristotelis de anima,* pág. 9, 35-38 Hayduck; C. A. G. XV, 1897; Des Places, pág. 93.
48	T. 40	: Jámblico, *De anima,* en Estobeo, *Anthol.* I, 49, 40; pág. 380, 6-19 Wachsmuth; Des Places, pág. 93.
49	T. 41	: Eneas de Gaza, *Teofrasto,* pág. 12 Boissonade; Des Places, pág. 94.
50	T. 26	: Proclo, *In Tim.* III, 196, 12-19 Diehl; Des Places, pág. 94.
51	T. 28	: Proclo, *ibidem,* II, 9, 4-5 Diehl; Des Places, pág. 94.
52	T. 30	: Calcidio, *In Timaeum,* c. 295-299; págs. 297, 7-301, 20 Waszink; Des Places, págs. 95-99.
53	33	: Orígenes, *Contra Celso* V, 38; III, pág. 116, 29-38 Borret; Des Places, pág. 99.
54	38	: Macrobio, *Saturnalia* I, 17, 65; pág. 99, 12-16 Willis; Des Places; págs. 99-100.
55	39	: Macrobio, *Comm. in somn. Scipionis* I, 2, 19; págs. 7, 23-8, 3 Willis; Des Places, página 100.
56	34	: Lido, *De Mens.* IV, 53; págs. 109, 25-110, 4 Wünsch; Des Places, pág. 100.
57	35	: Lido, *ibidem,* IV, 80; pág. 132, 11-15 W.; Des Places, pág. 100.
58	36	: Lido, *ibidem,* IV, 86; pág. 135, 13-17 W.; Des Places, pág. 101.
59	37	: Lido, *ibidem,* pero entre los fragmentos mal

FRS.	LEEMANS
	atribuidos a este libro; pág. 184, 10-13 W.; DES PLACES, pág. 101.
60	: PORFIRIO, *De antro nymph.* 5-6; págs. 59, 1-2 y 60, 1-14 NAUCK; DES PLACES, págs. 101-102.

ÍNDICE GENERAL

ORÁCULOS CALDEOS

NUMENIO DE APAMEA

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS